


NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

NEUE PHILOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN
VON
WERNER JAEGER

DRITTES HEFT
AUGUSTIN UND DER ANTIKE
FRIEDENSGEDANKE
VON
HARALD FUCHS

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1926

AUGUSTIN
UND DER
ANTIKE FRIEDENSGEDANKE

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUNZEHNTEM BUCH
DER CIVITAS DEI

VON

HARALD FUCHS



BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1926

A 25 , F6 Htt. 3



Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co., Altenburg, Thür.

Vorwort

Die nachstehenden Untersuchungen haben mit Ausnahme der vierten Beilage, die erst später angefertigt werden konnte, im wesentlichen in der gleichen Gestalt, wie sie hier veröffentlicht werden, zu Beginn dieses Jahres der philosophischen Fakultät der Berliner Universität als Dissertation vorgelegen. Es war zunächst mein Bestreben gewesen, einer Anregung meines Lehrers Werner Jaeger folgend, die Bedeutung und Geschichte des griechischen und römischen Friedensbegriffes aufzuhellen. Indessen führten die auf dieses Ziel gerichteten Arbeiten mit der Zeit zu Ergebnissen, welche die ursprüngliche Fragestellung zurücktreten und eine andere beherrschend werden ließen; ihr, die Augustins Verhältnis zum antiken Friedensgedanken betraf, ist der Hauptteil des Buches gewidmet, das gleichwohl als Ganzes die Art seiner Entstehung keineswegs verleugnen wird. Dankbar erinnere ich mich an das Entgegenkommen, mit dem mir im Herbst 1923 bei einem kurzen Aufenthalt in München die Sammlungen des Thesaurus Linguae Latinae zugänglich gemacht wurden; dankbar aber bin ich mir vor allem der mannigfachen Anregungen bewußt, die ich in Berlin von Lehrern und Freunden empfangen habe.

H a m b u r g , Weihnachten 1925.

H a r a l d F u c h s .

Inhalt

Seite

Einleitung

Erster Teil. Das neunzehnte Buch der Civitas Dei

Erstes Kapitel. Augustin und Varros Schrift <i>De philosophia</i> (civ. Dei XIX 1—10).	5
Zweites Kapitel. Augustins Friedensgedanken (civ. Dei XIX 11—17)	16
1. Der Trieb zum Frieden (civ. Dei XIX 12)	17
2. Der Begriff der <i>pax</i> und des <i>ordo</i> (civ. Dei XIX 13) . . .	36
3. Der Friede der Frommen (civ. Dei XIX 14—17)	72
Drittes Kapitel. Der Ausgang des neunzehnten Buches der Civitas Dei (civ. Dei XIX 18—28)	87

Zweiter Teil. Augustin und der antike Friedensgedanke

Erstes Kapitel. Die antiken Friedensgedanken im neunzehnten Buch der Civitas Dei	93
Zweites Kapitel. Die griechischen Friedensgedanken	96
1. Der Friede des Weltalls und das Vorbild der Tiere . . .	96
2. Der Friede der Gleichgesinnten	111
3. Stufenfolgen der Friedensverwirklichung.	117
4. Friedenswille	126
Drittes Kapitel. Die Übernahme der antiken Friedensgedanken durch Augustin	139

Beilagen

Beilage 1. Augustin und Varro	157
Beilage 2. Zum spätrömischen Staatsgedanken	162
Beilage 3. Der Begriff des Friedens	167
I. <i>εἰρήνη</i>	167
II. <i>pax</i>	182
III. <i>εἰρήνη</i> und <i>pax</i> in der christlichen Sprache.	205
Beilage 4. Von den Nachwirkungen der antiken Friedensgedanken .	224
Register	249

AUGUSTIN
UND DER
ANTIKE FRIEDENSGEDANKE

Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης δότης
ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα.

Dionysius Areopagita

*Hoc tam magnum bonum quisquis in
hoc saeculo et in hac terra sperat, in-
sipienter sapit.*

Augustinus

Einleitung

In der Reihe der augustinischen Bekenntnisse stehen als eines ihrer letzten Glieder die Schlußbücher der *Civitas Dei*. Der Aufbau der beiden Reiche, des gottbestimmten und des erdgebundenen, schließt ab mit dem künftigen zwiefachen Ausgang, der ihre Geschichte zu Ende führt und als richtunggebende Gewißheit in ihrem Verlauf bedingt. Aber eben das, was hier in allgemeiner Gültigkeit der Welt verkündet wird, bringt die persönlichen Zielsetzungen Augustins zur Sprache und redet von den Lebenswerten, die für ihn selbst die höchsten sind.

Wenn die nachantike, weithin im unruhig bewegten augustinischen Rhythmus lebende Welt als das Gegenbild ihres Wesensausdrucks den Begriff des Friedens kennt, so wird Beträchtliches seines Bedeutungsreichtums zwar den beiden Testamenten, Wesentliches aber zweifellos der Sinngebung Augustins verdankt. *Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam* (conf. X 27), das ist, gelegentlich im Gespräch mit Gott geäußert, die kürzeste Formel, auf die er sein menschliches und darum auch sein religiöses Dasein hat bringen können. Das stille und sichere Lebensgut des Friedens biblischen Gehaltes ist ihm unfaßbar, seine Verheißung besitzt eine Problematik, die ihm immerwährend gegenwärtig bleibt. Die Lösung, die er findet, bestreitet für das irdische Dasein die mögliche Erfahrung des Friedens überhaupt oder beschränkt sie doch auf ein mindestes Maß, um dann eben diesen Frieden mit gesteigertem Erlebniswillen als sieghaften Inbegriff himmlischer Herrlichkeit verklärend zu bejahen. In dieser *pax*-Betrachtung trägt jedes Wort die Geschichte seines Lebens, in ihr findet er Erlösung von der Welt, den Menschen und der drängenden Gewalt seiner eigenen Natur.

Was ihm selbst das Ziel seines Lebens ist, erweitert er zu dem des gesamten Gottesreiches. Er darf es, weil er sich als Glied

eines großen Zusammenhanges fühlt. Die Urfrage seines Lebens stellt so nicht er allein. Ihm gleich sucht alles, was ist, den Frieden. Damit aber ist ihm das Recht gegeben, von seiner eigenen und entscheidenden Erfahrung aus den Lebenszweck und das Endziel des ganzen Gottesstaates zu bestimmen; mehr noch: die Wahrheit, die er in sich selbst gefunden hat und die ihm allerorten durch offenkundige Tatsachen bestätigt wird, erlaubt ihm, die Fülle der bisherigen Erörterungen über ein *summum bonum* beiseite zu schieben und abzutun. Es entsteht das neunzehnte Buch der Civitas Dei.

Erster Teil

Das neunzehnte Buch der Civitas Dei

Erstes Kapitel

Augustin und Varros Schrift *De philosophia*

Civ. Dei XIX 1—10

Wollte sich Augustin in der Aussprache über das menschliche Lebensziel, bevor er seine eigenen Aufstellungen gab, zunächst gegen die heidnischen Bestimmungen des *summum bonum* wenden, so lag es ihm am nächsten, wie sonst so auch hier zu Varro zu greifen ¹⁾, dessen Abhandlung ‚Über die Philosophie‘ sich zudem, angeregt durch Antiochos von Askalon, nicht nur mit den bisher tatsächlich vertretenen Lehrmeinungen befaßte, sondern überhaupt allen irgendwie denkbaren Möglichkeiten einer philosophisch begründeten Lebenshaltung nachgegangen war. Mit der Inhaltsangabe dieser Schrift, in der Varro, das Verfahren des Antiochos auf die Spitze treibend, errechnet hatte, daß der Mensch auf 288 verschiedene Arten sein Leben einrichten könne ²⁾, beginnt Augustin das neunzehnte Buch der *Civitas Dei*. Sein vorzüglicher, wenn auch absichtlich stark kürzender ³⁾ Bericht macht alle Einzelheiten des Beweisganges, in welchem Varro am Ende auch in der eigenen Entscheidung zum Standpunkt des Antiochos gelangt war, anschaulich und erübrigt jede Bemerkung. Dagegen bedürfen die anschließenden, vom 4. bis zum 10. Kapitel reichenden Betrachtungen,

¹⁾ Vergl. Beilage 1.

²⁾ Civ. Dei XIX 1, II p. 347, 2 Dombart: *Marcus Varro in libro de philosophia tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octoginta et octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias facillime perveniret.* Vergl. Cicero de fin. V 16: *Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae*; s. auch Acad. prior. I 129ff. Karneades hatte so die Berechtigung der Skepsis zu erweisen gesucht; s. Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa, Berlin 1892, 383.

³⁾ Civ. Dei XIX 1, p. 349, 14: *haec de Varronis libro quantum potui breviter ac dilucide posui, sententias eius meis explicans verbis.*

deren Absichten bisher nicht klar erkannt zu sein scheinen, um Augustins wie auch um Varros willen einer ausführlicheren Würdigung.

Die varronische Lehre hatte das *summum bonum* in den *prima naturae* (den *πρῶτα κατὰ φύσιν* des Antiochos) und in der *virtus* erblickt und die drei Stufen der *vita beata*, *beatior* und *beatissima* je nach der Fülle der gegebenen *bona corporis et animi* geschieden; sie hatte für dieses so bestimmte Leben die Eingliederung in eine Gemeinschaft gefordert, deren engere und weitere Kreise — *domus*, *urbs*, *orbis totus*, *mundus* — bezeichnet waren; sie hatte seine Werthhaftigkeit dogmatisch festgelegt und hinsichtlich seiner praktischen Vertretung die Wahl eines besonderen *habitus* und *victus* durch den einzelnen für belanglos erklärt; endlich hatte sie für den Weisen das rechte Maß sowohl von *otium* wie von *actio* gefordert. Augustin antwortet diesen Aufstellungen nicht mit der Widerlegung einer jeden einzelnen Behauptung, sondern mit der Entwertung des gesamten irdischen Lebens. Es läßt sich aber zeigen, daß er hierbei ununterbrochen in engster Fühlung mit den varronischen Erörterungen bleibt, und daß er gerade in ihren Angaben die eine entscheidende Tatsache der Nichtigkeit alles Zeitlichen und des Leides, dem das ganze menschliche Dasein unterworfen ist, bestätigt findet. Diese Erkenntnis hat nicht nur für die Einsicht in die Art der Gedankenentwicklung Augustins ihre Bedeutung, sondern erlaubt zugleich, den knappen Bericht, der über Varros Philosophie gegeben war, in einigen Punkten zu ergänzen ¹⁾.

Augustin handelt zunächst im 4. Kapitel in straffer Gliederung von dem nur bedingten Wert der *prima naturae* und zieht aus der Betrachtung der *virtus* und ihrer vier Ausprägungen, der *temperantia*, *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, den Schluß auf die Beschaffenheit des menschlichen Daseins. Die *prima naturae* zerfallen in körperliche und geistige. Von jenen werden p. 356, 31 ff. *voluptas* und *quies* genannt, die Varro als gesonderte Lebensziele kannte (c. 1, p. 347, 7 ff.), selbst aber den *prima naturae* unterordnete (c. 2, p. 352, 23 ff.), ferner *membrorum incolumitas*, *pulchritudo*, *sanitas*,

¹⁾ Varros Philosophie ist dargestellt von Zeller, *Phil. d. Gr.* III 1⁴, Leipzig 1909, 692 ff. Den Auszug aus dem *liber de philosophia*, den Augustin gibt, berührt ganz kurz auch Hans Strache, *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*, Diss. Berlin 1909, 61 ff. Vgl. auch die zusammenfassenden Ausführungen über die Ethik des Antiochos bei Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Berlin 1921, 42 ff.

vires, mobilitas, status und *motus*. Als *primigenia animi* erscheinen p. 357, 15 ff. im einzelnen *sensus* und *intellectus propter comprehensionem perceptionemque veritatis*, *ratio* und *intellegentia* und der *impetus*, d. h. der *appetitus actionis*. Daß alle Begriffe, die hier aufgeführt werden und von denen einige — *membrorum integritas, salus atque incolumitas corporis* — im Berichte des 1. Kapitels erwähnt waren (p. 347, 17), aus Varro stammen, beweist Stobaios II 7, 3 c, II p. 47, 19 ff. W., der die Lehre des Antiochos gibt¹⁾: κεῖται δ' (ὑποτελὶς) ἐν τινι τῶν τριῶν ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν. πρῶτα δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα ἑξίς, κίνησις, σχέσις, ἐνέργεια, δύναμις, ὁρεξις, ὑγίεια, ἰσχύς, εὐεξία, εὐαισθησία, κάλλος, τάχος, ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἀρμονίας ποιότητες· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν εὐσυνεσία, εὐφυΐα, φιλοπονία, ἐπιμονή, μνήμη, τὰ τοῦτοις παραπλήσια. Hinzu kommt Cicero de fin. V 18: *ab iis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiscuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valetudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis eiusdem*.

In der Begriffssprache stimmt Varro zum Teil mit Cicero und seinen Übersetzungen der griechischen Fachausdrücke überein²⁾. *status* und *motus* finden sich zusammen auch de fin. V 35; 37; 47 (III 56). Die Wiedergabe der κατάληψις durch *comprehensio perceptioque* steht neben der Übersetzung Ciceros Acad. prior. II 17: *nec definiri aiebant necesse esse, quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάλημψιν illi vocant* (ähnlich ebenda II 31). Wenn ferner die ὁρμή hier p. 358, 2 als *appetitus actionis* bezeichnet wird, so entspricht das der ciceronischen Übersetzung durch *appetitus* oder *appetitio*³⁾, ohne doch wörtlich dasselbe zu besagen; dazu kommt die Wieder-

¹⁾ Strache, Diss. 4.

²⁾ Über die Abfassungszeit des liber de philosophia ist nichts bekannt. Ist das Werk auch möglicherweise nach Ciceros Acad. post. geschrieben (Wilmanns, De M. Ter. Varr. libr. gramm., Berlin 1864, 9 Anm. 2), so wäre es doch verkehrt, die Frage nach dem Urheber der einzelnen Ausdrücke allein nach der Zeitfolge der veröffentlichten Schriften zu entscheiden. Vgl. unten Beil. 1.

³⁾ Die Stellen bei Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Stuttg. 1890, 243. Vgl. Rob. Fischer, De usu voc. ap. Cic. et Sen. Graec. phil. interpretes, Diss. Freib. 1914, 75 ff.

gabe durch *impetus*, die bei Cicero anders als etwa bei Seneca nicht zum festen Wortgebrauch gehört. *ratio et intellegentia* ist eine übliche Verbindung: de fin. IV 12; de nat. deor. III 38; de div. I 70; die *intellegentia* im besonderen wird von Varro in der auf ihn zurückgehenden Stelle civ. Dei VII 23, I p. 301, 31 f. dem *animus* zugeschrieben: *tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia praeminet.*

Die *virtus* wird p. 358, 7 ff. nach ihren einzelnen Teilen betrachtet. Dabei wird offensichtlich auf Begriffsbestimmungen Varros eingegangen, die dieser wie Cicero de fin. V 67 (vgl. de nat. deor. III 38) gebracht, aber zugleich näher ausgeführt haben wird. Denn allem Anschein nach ist eine gegebene Bestimmung aufgenommen, wenn p. 358, 31 f. die *prudentia* als die *virtus* bezeichnet wird, welche *tota vigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istisque vitandis nullus error obrepit.* Immerhin könnte man hier noch meinen, daß Augustin, für den sich aus dieser Aufgabe der *prudentia* die Tatsache des menschlichen Elends ergibt, auch in der Wesensbestimmung frei spricht, da ja das wählende Wesen der φρόνησις seit Aristoteles so fest steht und so allgemein anerkannt ist, daß ein Vergleich mit Cicero, der an der genannten Stelle der *prudentia* den *dilectus bonorum et malorum* zuteilt, an sich nicht zwingend zu sein brauchte. Dasselbe gilt für die Erörterung der *iustitia* p. 359, 7 ff., *cuius munus est sua cuique tribuere*¹⁾. Aber auf jeden Fall wird die Be-

¹⁾ Der daran anschließende Gedanke vom *iustus quidam ordo in ipso homine, ut anima subdatur Deo et animae caro ac per hoc Deo et anima et caro* ist bei Augustin stets sehr beliebt gewesen. Unten c. 21, p. 391, 4 beruft er sich dafür auf Cicero de rep. III 36, p. 97 Ziegl., der — gleichfalls in der *iustitia*-Erörterung — gesagt hatte: *cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus?* (Daß, wie hier bei Cicero, für das Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen auf die Herrschaftsformen im einzelnen Menschen verwiesen wird, ist ein stoischer Gedanke, dessen Ursprung bei Aristoteles Pol. I 5, 1254 a 17 ff. liegt.) — Dieses dritte Buch der ciceronischen Staatsschrift ist Augustin immer gegenwärtig gewesen. Die angeführte Stelle selbst (vgl. contr. Jul. IV 12, 61, Migne 44, 767; civ. Dei XIV 23, II p. 48, 6) beherrscht das ganze Ende des 19. Buches von Kap. 23 an: p. 399, 16 f.; 401, 1 ff.; 403, 8 ff. bis 404, 5. Ein derartiges langes Nachwirken einmal aufgegriffener fremder Gedanken und der Worte, in denen sie ausgesprochen waren, wird man bei Augustin immer wieder beobachten können.

rührung mit Varro deutlich in der Auseinandersetzung über die *fortitudo*, die auf das Verhalten der Stoiker zu den von ihnen geleugneten *mala* und auf ihre Verteidigung des Selbstmordes eingeht. Denn wenn es p. 359, 20f. heißt, die *fortitudo* sei die *evidentissima testis humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare*, so liegt in dem ‚*compellitur*‘, d. h. so viel wie ‚man fordert von ihr‘, der Hinweis auf eine fremde Bestimmung ihres Wesens. Die lebendige Art, in der die stoische Behauptung von der Gleichgültigkeit der *mala* gebracht wird — p. 359, 21: *quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant* —, zeigt dann die unmittelbare Anregung von außen ganz greifbar ¹⁾. Varro hatte ja bei seinem auch die äußeren Güter berücksichtigenden Standpunkte Grund genug, sich mit den Stoikern auseinanderzusetzen, und daß er es wirklich getan hat, wird weiter durch die Stelle bewiesen, die nun wörtlich aus ihm angeführt wird. p. 360, 22: *mala sunt, inquit, tormenta atque cruciatus corporis et tanto peiora, quanto potuerint esse maiora; quibus ut careas, ex hac vita fugiendum est*. Nicht minder deutlich ist als varronisches Gut gekennzeichnet, was p. 361, 4 ff. bemerkt wird: *magna vis est in eis malis, quae cogunt hominem secundum ipsos etiam sapientem sibimet auferre quod homo est; cum dicant, et verum dicant, hanc esse naturae primam quodam modo et maximam vocem, ut homo concilietur sibi et propterea mortem naturaliter fugiat, ita sibi amicus, ut esse se animal et in hac coniunctione corporis et animae vivere velit vehementer atque appetat*. Die Lehre ist stoisch und so von Antiochos übernommen: Stobaios II 7, 13, II p. 118, 11 W.: καὶ πρῶτον μὲν ὀρέγεσθαι τοῦ εἶναι, φύσει γὰρ ὠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτόν, δι’ ὃ καὶ προσσηκόντως ἀσμενίζειν μὲν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, δυσχεραίνειν δὲ ἐπὶ τοῖς παρὰ φύσιν . . . φίλον γὰρ εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχὴν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, δι’ ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς

¹⁾ Die Aufnahme einer gegebenen Behauptung durch *miror* ist eine aus der Rhetorenschule stammende Gewohnheit Augustins. Vgl. z. B. civ. Dei VIII 3, I p. 331, 23: *Stoici . . . cum vehementer amaverint sollertiam disputandi, quam dialecticam nominant, a corporis sensibus eam ducendam putarunt, hinc asseverantes animum concipere notiones, quas appellant ἐννοίας . . . ubi ego multum mirari soleo, cum pulchros dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem viderint*.

σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς¹⁾. Bemerkenswert ist, daß der Begriff des φίλον εἶναι durch *sibi amicum esse* übersetzt ist. Der Ausdruck scheint in diesem Sinne nicht gebräuchlich zu sein. Cicero sagt an den entsprechenden Stellen *sibi carum esse*: de fin. V 29; 31; 34; 37.

Die Erörterungen des 4. Kapitels werden abgeschlossen, indem die unerläßliche Notwendigkeit der dauernden wachsamten Betätigung der vier Tugenden noch einmal mit allem Nachdruck unterstrichen und an ihr gezeigt wird, wie verkehrt und vergeblich jedes Bemühen ist, für das irdische Dasein, dem ein wirkliches Glück selbst in den engsten Grenzen versagt bleibt, die höchste Stufe der Glückseligkeit bestimmen zu wollen. Für Varro läßt sich Neues daraus nicht gewinnen.

Man kann bereits jetzt erkennen, wie Augustin bei seiner Widerlegung Varros arbeitet. Er hat das bekämpfte Buch neben sich liegen und setzt sich mit den einzelnen Ausführungen auseinander. Was Varro in der näheren Darlegung seiner von Augustin in den ersten Kapiteln kurz zusammengefaßten Aufstellungen gesagt hatte, wird aufgegriffen, aber so lebhaft und ohne jede Absicht einer weiteren berichtenden Mitteilung, so sehr nur als Anregung zur eigenen, die Gesamthaltung des Gegners überwindenden Gedankenentwicklung, daß es sich nur wenig abhebt und beinahe ganz verdeckt wird. Im folgenden wird diese Beobachtung auch für Varro etwas größere Bedeutung erhalten.

Im 5. Kapitel beginnt die Behandlung des Satzes *vitam sapientis sociale esse*. Entsprechend der Scheidung der vier Betätigungsbereiche — Haus, Stadt, Staat, Welt —, die Varro vorgenommen hatte, wird zunächst gezeigt, daß der Mensch die volle Glückseligkeit in seinem Hause nicht zu finden vermag. Augustin spricht hier ganz frei, wenn er auf die Gefahren verweist, die jedem Menschen durch seine Mitmenschen drohen, und wenn er schildert, wie ungewiß und unsicher alle freundschaftlichen Verhältnisse selbst in dem engsten Kreise der häuslichen Gemeinschaft seien. War als der nächste Bereich die Stadt gegeben, so zeigt sich weiter, daß das Leben des Menschen um so

¹⁾ Vgl. Strache, Diss. 33, der die Belegstellen aus Cicero anführt.

unglücklicher ist, je ausgedehnter die Beziehungen sind, die ihn mit der Umwelt verbinden. Der Gedanke, der die im 6. Kapitel vorgetragenen Betrachtungen beherrscht, spricht von dem *error humanorum iudiciorum, cum veritas latet* (p. 364, 15). Augustin gibt eine gefühlsreiche Schilderung, wie sich im Gerichtsverfahren nach jeder Seite hin das Elend des menschlichen Lebens offenbare. Der Richter kennt die wahre Gesinnung und die Gedanken der Parteien nicht, er muß unter Umständen die Folter anwenden, am Sklaven sowohl, der als Zeuge vernommen wird, wie auch am Angeklagten, und daraus ergeben sich unerträgliche Lagen, die im einzelnen auszumalen nicht schwer fällt. p. 365, 5: *in his tenebris vitae socialis sedebit iudex ille sapiens an non audebit? sedebit plane. constringit enim eum et ad hoc officium pertrahit humana societas, quam deserere nefas ducit*. Trotz allem also wird sich der Weise seinen staatlichen Verpflichtungen nicht entziehen: er wird Richter sein, auch wenn er sich bewußt ist, daß er nicht immer das Wahre wird finden können, denn er wird sich damit beruhigen, daß sein Urteil nicht willentlich, sondern irrtümlich (p. 365, 20: *non nocendi voluntate, sed necessitate nesciendi*) verkehrt sein wird. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Forderung der staatlichen Betätigung des Weisen von Varro stammt. Es konnte ihm, der neben dem *otium* auch die *actio* forderte (c. 3, p. 355, 22 ff.), nicht genug sein, dem *sapiens* die Kreise seiner Tätigkeit nur räumlich vorzuzeichnen, sondern er mußte auch die Aufgaben, die ihm in ihrer Mitte gestellt waren, wenigstens im allgemeinen erwähnen. Wenn hier gerade die gerichtliche Betätigung verlangt wurde, so ist das ein ausgesprochen römischer Zug, der für die Art, wie Varro die Fragen behandelte, nicht ganz nebensächlich ist ¹⁾.

Das 7. Kapitel geht auf den dritten der varronischen Kreise ein, den *orbis terrae* und seine Völker, mit denen der Weise durch die *societas humana* verbunden ist (vgl. c. 3, p. 355, 13 f.). Redet Augustin

¹⁾ Der Bemerkung des Vives, Kommentar zur Civ. Dei, Basel 1522, 646 liegt ein ganz richtiges Gefühl zugrunde: *Augustinus necessitate societatis humanae dicit tormenta adhiberi, sed cum gentilibus eum et de gentilibus lequi quis non videt?* Die aller christlichen Gesinnung hohnsprechende Ansicht von der Berechtigung der Folter dürfe sich auf ihn nicht berufen. Coquaeus, Kommentar, Paris 1636, Sp. 1285 bekämpft diese Auffassung, die ihm zu weich erschien, ausführlich.

hier, gemäß seiner auf das menschliche Leid gerichteten Gedankenführung, von der *diversitas linguarum* und der *miseria bellorum* (p. 366, 1 f.), so wird man jetzt ohne weiteres erkennen, daß beide Behauptungen auf entsprechende, inhaltlich verwandte Erörterungen Varros zu beziehen sind. Die *diversitas linguarum*, heißt es, hindert den menschlichen Verkehr bis zu dem Grade, daß eher stumme Tiere selbst verschiedener Art als daß zwei Menschen zusammenkommen können (*sociari*), die sich gegenseitig nicht zu verständigen vermögen und daher von ihrer natürlichen Gleichheit (*similitudo naturae*) keinen Nutzen haben. Für die Zeitverhältnisse, in denen Augustin lebte, war die *diversitas linguarum* kaum in dem Maße eine schmerzlich empfundene Gegebenheit, daß er sie von sich aus derart hätte betonen sollen. Es wäre bei ihm dann eher an biblischen Einfluß, Erinnerung an den babylonischen Turmbau (vgl. civ. Dei XVI 4), zu denken. Aber der folgende Einwand führt weiter. Die Sprachverschiedenheit kann ausgeglichen werden und läßt sich bis zu einem gewissen Grade überwinden durch ein Weltreich, in dem sich wenigstens eine einheitliche Verkehrssprache durchsetzt. p. 366, 18: *at enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret, per quam non deesset, immo abundaret etiam interpretum copia*. Der Staat, an den hier, im Hinblick auf den *orbis terrae*, gedacht wird, ist kein beliebiger. Die Verwirklichung der Spracheinheit ist mehr als ein möglicher Fall, sie ist bereits Tatsache. Die Gedanken zielen auf das römische Reich, sie enthalten eine Rechtfertigung seines Bestandes und bilden ein Glied in der Reihe der Gründe, mit denen das Römertum seit den Tagen des Karneades und Scipio über den Wert und die Berechtigung seines Staates verhandelt hat ¹⁾. Plinius bringt manche von ihnen in seiner Verherrlichung des italischen Landes: *terra omnium terrarum alumna eadem et parens*, nennt er nat. hist. III 39 Italien, *numine deum electa, quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem hominibus daret breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret*. Die von

¹⁾ Siehe Beilage 2.

den Stoikern betonte *similitudo naturae* hatte also für Varro, wie sich jetzt sagen läßt, ihren vollen Sinn erst dann erhalten, als im römischen Reiche die Spracheinheit verwirklicht oder wenigstens in ihm eine allgemeine Verständigungsmöglichkeit geschaffen war. Für Varros Philosophie wie für sein Staatsbewußtsein ist das in gleicher Weise kennzeichnend.

Augustin begegnet dem Hinweise auf die ausgleichende Wirkung des römischen Reiches mit der Frage nach seiner Entstehung. p. 366, 22: *quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est*. Er wird dadurch auf die Berechtigung des Kriegführens überhaupt gebracht. p. 367, 2: *sapiens, iniquunt, iusta bella gesturus est*. Man sieht, daß Varro auch hiervon gesprochen hatte. Aber gerade in dem Zwang, selbst bei eigener Unschuld Krieg zu führen, erblickt Augustin ein Zeugnis für die Not des irdischen Daseins. »Die Ungerechtigkeit der Gegenseite führt den Weisen zum Kriegführen; für einen Menschen ist diese Ungerechtigkeit betrübend, weil sie vom Menschen ausgeht, — auch wenn aus ihr kein Krieg nötig würde.«¹⁾

Das 8. Kapitel handelt von der Unsicherheit aller irdischen Freundschaft. Die Stellung der Abhandlung gerade an diesem Orte, nach der Betrachtung des Lebenskreises des *orbis terrae*, dem das 7. Kapitel galt, und vor der des *mundus*, dem als der *societas deorum et hominum*²⁾ das 9. Kapitel gewidmet ist, kann, zumal nach den gleichartigen Ausführungen des 5. Kapitels, nur unter der Voraussetzung befriedigend erklärt werden, daß in der Abhandlung des Varro gerade für den *orbis terrae* der stoische Satz von der Freundschaft der Weisen³⁾ vertreten war. Gründe

¹⁾ Ähnliches war früher schon einmal ausgeführt worden. IV 15, I p. 164, 18: *videant ergo ne forte non pertineat ad viros bonos gaudere de regni latitudine. iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum ad iuvit ut cresceret*. Vgl. auch XIX 15, p. 381, 31 ff. (siehe unten I 2 die Bemerkung zu dieser Stelle).

²⁾ Vgl. Stoic. vet. fragm. III fg. 333—339.

³⁾ Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttg. 1894, 106 ff.; Schmekel 369. Wenn Augustin p. 368, 17 ff. im ganzen Zusammenhange recht unvermittelt von denen spricht, *quorum sunt humanae societati officia necessaria*, so scheint er mit bestimmten Worten auf die Erwähnung der Weisen Rücksicht zu nehmen.

und Gegengründe, mit denen Varro die Frage behandelte, ob der Weise überhaupt Bindungen mit anderen Menschen eingehen solle, sind in der Tat noch deutlich erkennbar. Je mehr Freunde wir haben, heißt es bei Augustin, desto mehr sind wir in Unruhe, da wir für jeden einzelnen fürchten müssen, es könnte ihm etwas zustoßen. p. 367, 27: *non enim tantummodo solliciti sumus, ne fame, ne bellis, ne morbis, ne captivitatibus affligantur, ne in eadem servitute talia patiantur, qualia nec cogitare sufficimus; verum etiam, ubi timor est multo amarior, ne in perfidiam malitiam nequitiamque mutantur*. Wer von dem Kummer, der durch unglückliches Geschick der Freunde, ihren Abfall ¹⁾ oder ihren Tod bereitet wird, unberührt bleiben will, muß jeden engeren Verkehr mit seinen Mitmenschen gänzlich vermeiden. p. 368, 7: *prohibeat, si potest, amica conloquia, interdicat amicalem vel intercidat affectum, humanarum omnium necessitudinum vincula mentis inmiti stupore dirumpat aut sic eis utendum censeat, ut nulla ex eis animum dulcedo perfundat*. Ist das aber nicht möglich, so wird man auch das Leid ertragen müssen, das der Tod eines lieben Freundes bringt. p. 368, 13: *hinc enim est luctus quoddam non inhumani cordis quasi vulnus aut ulcus, cui sanando adhibentur officiosae consolationes. non enim propterea non est quod sanetur, quoniam quanto est animus melior, tanto in eo citius faciliusque sanatur*. Im Zusammenhange der varronischen Erörterung dürften diese Gedanken, an denen Augustin die *ingens materia malorum* des irdischen Lebens aufzeigt, etwa besagt haben, daß die Freundschaft allerdings Gemütserschütterungen mit sich bringe, dennoch aber eine richtige Überlegung eher diese zulassen als das einzige Gegenmittel, die vollkommene Absonderung von aller Welt, empfehlen werde, zumal der wahrhafte Weise seines Kummers bald Herr zu werden vermöge ²⁾.

¹⁾ Gleich im ersten Satz des Kapitels spricht Augustin von einer *ignorantia quaedam similis dementiae, ut credatur vel amicus esse, qui inimicus est, vel inimicus, qui amicus est*. Daß er eine fremde Behauptung berücksichtigt, beweisen allein die scharfen Worte, mit denen er hier urteilt.

²⁾ Cicero trägt im Laelius nach seiner stoischen Quelle ähnliche Erwägungen vor. § 45: *nam quibusdam, quos audio sapientes habitos in Graecia, placuisse opinor mirabilia quaedam . . . fugiendas esse nimias amicitias, ne necesse sit unum sollicitum esse pro pluribus, satis superque esse sibi suarum cuique rerum, alienis nimis implicari molestum esse;*

Nach einer kurzen Bemerkung über das Verhältnis, das zwischen dem Menschen und den höheren Mächten besteht — den Göttern, wie Varro gesagt hatte, den Dämonen und Engeln, wie Augustin behauptet —, findet darauf im 10. Kapitel die Auseinandersetzung mit Varro ihren Abschluß, indem hier noch einmal auf die Aufstellungen von den *prima naturae* und den Tugenden, welche beide zusammen das Glück des menschlichen Lebens verbürgen sollten, zurückgegriffen und ihr wahrer und unverlierbarer Besitz dem irdischen Dasein mit aller Entschiedenheit abgesprochen wird.

commodissimum esse quam laxissimas habenas habere amicitiae, quas vel adducas, cum velis, vel remittas; caput enim esse ad beate vivendum securitatem, qua frui non posse animum, si tamquam parturiat unus pro pluribus (vgl. Euripides Hippol. 253 ff.). Dagegen wird eingewandt: hoc proprium est animi bene constituti et laetari bonis rebus et dolere contrariis. quam ob rem, si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, nisi ex eius animo exstirpatam humanitatem arbitramur, quae causa est, cur amicitiam funditus tollamus e vita, ne aliquas propter eam suscipiamus molestias? quid enim interest motu animi sublato non dico inter pecudem et hominem, sed inter hominem et truncum aut saxum aut quidvis generis eiusdem? neque enim sunt isti audiendi, qui virtutem duram et quasi ferream esse quandam volunt; quae quidem est cum multis in rebus tum in amicitia tenera atque tractabilis, ut et bonis amici quasi diffundatur et incommodis contrahatur. quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe experiendus est, non tantum valet, ut tollat e vita amicitiam . . . Wie der Weise den Tod seines Freundes trägt, zeigt Laelius gleich am Beginn, § 10, in seinen Gedächtnisworten auf Scipio. Daß auch die Auflösung der Freundschaft bereits von Varro berücksichtigt war, lehrt der letzte Teil der ciceronischen Schrift, § 76 ff.

Zweites Kapitel

Augustins Friedensgedanken

Civ. Dei XIX 11—17

Das Lebensziel des Gottesreiches ist von anderer Art als das der heidnischen Philosophie gewesen war. Das höchste Gut der Gläubigen liegt jenseits dieser Welt, deren Friedlosigkeit es als widersinnig hatte erscheinen lassen, wenn der Mensch in ihr die Glückseligkeit zu suchen und zu bestimmen unternahm. Die Frommen streben dem ewigen Frieden zu, der sie nach diesem Leben in der künftigen Vollendung als unverlierbarer Besitz erwartet, und sie verlangen mit um so grösserem Recht nach ihm, als schon auf Erden das sehnlichste Begehren aller Wesen dem Frieden gilt. Die Ausführungen, die dem Beweise dieser Behauptung dienen, sind der wichtigste Bestandteil des neunzehnten Buches der Civitas Dei.

Man hat die Frage nach der Herkunft der Gedanken, welche in der vom 12. bis zum 17. Kapitel reichenden Behandlung des Friedenszieles vorgetragen werden, noch nicht gestellt, ja man hat überhaupt nicht einmal bemerkt, daß Augustin hier überliefertes Gedankengut verarbeitet¹⁾. Und doch wird sich nicht

¹⁾ Aus der heute geltenden Auffassung heraus hat Heinrich Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zur Civitas Dei, Leipzig 1912, 51 die nachdrücklichen Worte geschrieben: „Augustin ist in der Würdigung des Friedens epochemachend. Kein Kulturphilosoph des Altertums hat den Wert und die Segnungen des Friedens auch nur annähernd mit der Schärfe und Klarheit Augustins erfaßt. ‚Das antike Völkerrecht unterscheidet sich dadurch von dem modernen, daß nach moderner Anschauung der Friede, nach antiker der Krieg das normale Verhältnis der Völker zueinander ist‘ (angeführt aus Neumann bei Pauly-Wissowa R. E. s. v. *foedus*, VI 2818). Augustin hat diese Auffassung im Prinzip überwunden und faktisch überholt, indem er den unschätzbaren Kulturwert des Friedens entdeckte. Darin ist er ein moderner Mensch.“ —

nur dieses klarlegen lassen, sondern es wird gezeigt werden können, daß Augustin sich auf weite Strecken von einer ihm unmittelbar vorliegenden Schrift bestimmen läßt. Allerdings ist er viel zu lebhaft, als daß er wörtlich abschriebe. Er folgt dem Buche, das er benutzt, so, daß er ihm die bemerkenswertesten Sätze entnimmt, diese aber selbständig durchdacht und zum Teil in seiner eigenen Sprache vorträgt. Er läßt sich anregen, wird aber nie bis ins letzte abhängig.

1. Der Trieb zum Frieden

Civ. Dei XIX 12

In den Auseinandersetzungen des 12. Kapitels lassen sich zwei geschlossene Gedankenkreise scheiden; der eine handelt vom Friedenstrieb der Menschen und der Tiere (p. 372, 13 bis 375, 17), der andere vom Friedenstrieb in der Natur (p. 375, 18 bis 376, 24).

Der erste Beweisgang lautet etwa so: Ziel des Krieges ist der Friede. Auch die Friedensstörer hassen nicht den Frieden an sich, sondern nur seine gegenwärtige Verwirklichung. Haben sie sich von der mißliebigen Gemeinschaft getrennt, so müssen sie untereinander Frieden halten. Dasselbe gilt von Räuberscharen. Selbst ein einzelner Räuber hat mit denen, die er nicht berauben kann, vor allem aber mit seinen Hausgenossen Frieden nötig. Vom Räuber unterscheidet sich ein König nur durch die Größe seines Machtbereiches. Jeder menschliche Räuber wird von dem raubenden Halbtier Cacus übertroffen, aber auch Cacus wünscht wenigstens in seiner Höhle und mit seinem Körper Frieden zu haben. Endlich halten selbst die ungeselligsten und wildesten Tiere innerhalb ihrer Art Frieden. Also muß der Mensch mit dem Menschen in Frieden leben.

Aber dieser abgerundet erscheinende Beweis, der vom normalen Menschen ausgeht, sich mehr und mehr verengert und endlich

Gelegentlich freilich hat man die Verse, in denen Prudentius, Psychom. 769 ff., von der Gewalt des Friedens spricht, mit den Ausführungen Augustins in einen Zusammenhang zu bringen versucht; doch beschränkte man sich auf die von vornherein schiefe Fragestellung, ob Prudentius von Augustin oder Augustin von Prudentius abhängig sei; s. Ebert, Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. I², Leipzig 1889, 285.

zu jenem zurückkehrt, ist nicht in allem einwandfrei. Dem Stile nach liegt hinter dem Beispiel des Räubers und des Königs ein Einschnitt. Bis dahin häufen sich die kurzen Sätze, aber auch da, wo breiter gesprochen wird, vollzieht sich der Gedankenfortschritt knapp und klar. Die augustinische Sprachfärbung ist zwar auch hier unverkennbar, so in dem Vorkommen dreier unverbunden nebeneinander gesetzter Verben, denen ein viertes mit besonderem Objekt durch *et* angefügt ist (p. 373, 10: *indignatur corripit vindicat et domus suae pacem etiam saeviendo componit*), aber sie unterscheidet sich doch auf das deutlichste von der Stilgebung des folgenden Abschnittes mit seiner gleich am Anfang stehenden breit ausladenden, mit einem Wortspiel durchgesetzten Periode und seiner weitläufigen Gedankenentwicklung. Es liegt die Vermutung nahe, daß der erste Teil einen fertig durchdacht vorliegenden Gedankengang wiedergibt und daß dieser durch eine Ausführung fortgesetzt wird, in der Augustin weniger gebunden ist. Sieht man auf den Inhalt, so bestätigt sich dieser Eindruck. Zugleich ergibt sich, daß nicht jeder der beschriebenen Fälle in gleichem Maße beweisfähig ist.

Der Beweisgang beginnt mit folgenden, gedanklich eine Einheit bildenden Sätzen. p. 372, 14: *sicut . . nemo est, qui gaudere nolit, ita nemo est, qui pacem habere nolit. quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt. ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. unde pacem constat belli esse optabilem finem.* Indem der Friedenstrieb als genau so natürlich betrachtet wird wie der Lusttrieb, wird ihm sogleich die denkbar breiteste Grundlage gegeben: er kommt jedem zu. Der Beweis geht von dem scheinbaren Gegenteil aus, von Menschen, die den Krieg wollen; es ergibt sich, daß auch durch sie die Behauptung nicht widerlegt wird. Will man den Krieg, so will man den Sieg, Sieg aber ist ruhmreicher Friede. Die Gedankenfolge ist frei von Weitläufigkeit und führt geraden Weges zum Ziel. Dafür ist der folgende antithetisch zugespitzte Satz — p. 372, 23: *omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit, nemo autem bellum pacificando* — ein offenes Flickstück, da er bereits

Gesagtes wiederholt und die eben erst erwiesene Tatsache noch einmal begründet.

Es folgt die zunehmend sich verengernde Reihe der Friedensstörer, Aufständischen, Räuber, des einzelnen Räubers und des Königs. Friedensstörer hassen nicht den Frieden als solchen, sondern erstreben nichts anderes, als seine augenblickliche Form so, wie sie es selber wünschen, umzugestalten. Im Grunde trachten also auch sie nach Frieden. Haben sie sich zur Verwirklichung ihrer Absicht aus der Gemeinschaft, in der sie sich befanden, losgelöst, so ergibt sich für die Verschworenen die Notwendigkeit, untereinander Frieden zu halten, da sie andernfalls ihren Zweck nicht erreichen könnten. Daher wünschen selbst Räuber untereinander Frieden zu haben. Ihre Erwähnung bedeutet eine wesentliche Steigerung gegenüber dem vorher gesetzten Falle, da sie ihrem Wesen nach bereits außerhalb jeder normalen menschlichen Gemeinschaft stehen, so daß bei ihnen das aufgewiesene Friedensverlangen besonders nachdrücklich die zwingende Gewalt dieses allgemeinen Triebes verdeutlicht. Eine weitere Zuspitzung ergibt sich, wenn man sich statt der Räuberschar einen einzelnen Räuber denkt, der im Bewußtsein seiner Kraft die Unterstützung anderer ablehnt und allein seine Unternehmungen ausführt; er ist einerseits denen gegenüber, die er nicht umbringen kann und denen er sein Treiben nicht bekannt werden lassen will, auf Frieden angewiesen, andererseits wünscht er zu Hause mit seinen Kindern und sonstigen Hausgenossen in Frieden zu leben: p. 373, 8: *eis quippe ad nutum obtemperantibus sine dubio delectatur*, wie unter Betonung des Lustmotivs, von dem der Beweis ausgegangen war, bemerkt wird. Wird ihm nicht Gehorsam geleistet, so zürnt er, straft und stellt den häuslichen Frieden durch Wüten wieder her. Damit könnte die Reihe, die nun bei dem unsozialsten Wesen, dem auf sich selbst gestellten Räuber, angelangt ist, abgeschlossen werden. Aber es folgt eine weitere Steigerung. Würde sich dem Räuber eine derartige Herrschaft über einen Staat oder ein Volk bieten, wie er sie zur Zeit über sein Hauswesen ausübt, dann würde er sich nicht mehr in seiner Höhle verborgen halten, sondern sich voller Stolz als König sehen lassen. Seine Gesinnung freilich würde sich nicht verändern.

Darauf wird abgeschlossen. p. 373, 18: *pacem itaque cum suis*

omnes habere cupiunt, quos ad arbitrium suum volunt vivere. nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt eisque subiectis leges suae pacis inponere. Die Folgerung (*itaque*) sucht das, was sich an den betrachteten Fällen gezeigt hatte, in der weitesten Fassung zu geben. Der allgemeine, aber, wie mit scharfem Blick beobachtet ist, beim einzelnen meist durchaus subjektiv bestimmte Friedenswunsch erstreckt sich in seiner Wirkung auf die, mit denen man sich in Übereinstimmung des Willens zu befinden verlangt und deren Verhalten eben diesem Willen entsprechen soll. Störung des Friedens durch Kampf und jeder Angriff ist nichts anderes als der Versuch, den Geltungsbereich des eigenen, aber notwendig auf den Frieden gerichteten Willens auszudehnen.

Das Entscheidende an diesem ersten Teile des Beweisganges ist die Tatsache, daß die gewollte Störung eines Friedensverhältnisses nicht zu verwirklichen und nicht zu denken ist ohne den wie immer gearteten Willen zum Frieden ¹⁾. Dabei zeigt sich, daß bei dem Fall des aus dem Räuber hervorgegangenen Königs eine nähere Ausführung fehlt. Was sich aus ihm für den Nachweis des Friedenswillens ergeben soll, wird nicht gesagt, vielmehr kann der Zweck eines solchen Vergleiches kaum ein anderer sein als der, die Ungerechtigkeit der Königsherrschaft zu beweisen. In der Tat bleibt der Gedanke hier stehen; es wird nur betont, daß sich die *cupiditas* und *malitia* nicht vermindern. Die weit gefaßte Schlußfolgerung hat mit dem Beispiel des Königs im besonderen nichts zu tun. Sie sucht den gesamten Inhalt des Abschnittes zu berücksichtigen und grenzt ihn gegen den folgenden geschlossenen Gedankengang scharf ab. —

¹⁾ Der Friedenswille erscheint im Beweisgange in zwei Formen. Er tritt als subjektiver Wille zum Frieden auf, insofern der Zustand, auf den hingezielt wird und der durch einen Akt der Gewalt zu begründen ist, allein den Absichten des handelnden Subjekts entspricht; in anderer Bestimmtheit zeigt er sich da, wo eine Mehrheit von Subjekten in der Weise, daß jedes einzelne sich selbst bescheidet, eine zwischen ihnen bestehende Gemeinschaft anerkennt und zu wahren bestrebt ist. Man könnte demnach zwischen einem ausgreifenden (*expansiven*) und einem einschränkenden (*restriktiven*) Friedenswillen unterscheiden. Die Folgerung, die bei Augustin die Betrachtungen beschließt, nimmt nur auf die erste Form Rücksicht; sie wird dem Dargelegten also nicht ganz gerecht.

Man denke sich eine sagenhafte Gestalt wie Cacus, den Sohn des Vulkan. Vergil hat ihn geschildert (Aen. VIII 185 ff.): einsam haust er in seiner Höhle, ohne Weib, ohne Kind und ohne Freunde, mit denen er sprechen könnte und deren Umgang ihn erfreuen würde; was in seinen Bereich kommt, eignet er sich an, wen er zu überwältigen vermag, schleppt er fort, in allem ein Wesen einzigartiger Bosheit, von der er mit Recht seinen Namen erhalten hat (Cacus = κακός). Dennoch lebt auch in ihm der Friedenstrieb. In seiner Höhle will er in Frieden wohnen, hier soll ihn niemand stören und keine äußere Gewalt ihm die Ruhe nehmen. Mit seinem Körper will er Frieden haben und sein Wohlbefinden richtet sich danach, wie weit ihm dieses möglich ist. All sein Rauben und Morden geht im Grunde doch nur darauf aus, sein Leben zu erhalten, Leben aber heißt Friede zwischen Leib und Seele. Würde er diesen Frieden, den er in seiner Höhle und mit sich selber verwirklicht zu sehen wünscht, auch mit anderen haben wollen, dann wäre er nicht schlecht, kein Ungeheuer und nicht nur ein Halbmensch, wie Augustin ihn gleich anfangs mit Vergil genannt hatte. Aber es bleibt denkbar, daß ihm seine körperliche Ungestalt und der von Vulkan ererbte Feueratem überhaupt jeden menschlichen Verkehr unmöglich machten, und daß ihn weniger der Wille zum Unrecht als der Selbsterhaltungstrieb zu seinem Verhalten zwang, wenn nicht die Annahme noch richtiger sein sollte, daß ein Cacus nie gelebt oder wenigstens nicht so gelebt hat, wie er von Vergil geschildert wird. Denn der Verdacht liegt nahe, daß man allen Schimpf auf Cacus häufte, um seinen Überwinder Hercules desto höher zu feiern. Zudem spricht gegen sein Dasein auch das Verhalten der Tiere, denen er, der von Vergil als Halbtier bezeichnet war, seinem Wesen nach nahe kam. Denn es gibt kein Tier, und mag es das wildeste und ungeselligste sein, das nicht die eigene Art in Frieden schützte und bewahrte, durch Zeugung und Geburt, durch Pflege und Aufzucht des Nachwuchses. Kein Tiger, der nicht mit seinen Jungen knurrend spielte, keine Weihe, die nicht ein Weibchen nähme, im Nest die Brut hegte und hier die Gemeinschaft so friedlich wie möglich hütete. Wieviel größer ist also beim Menschen der Naturtrieb, Gemeinschaft und Frieden nach Möglichkeit mit allen zu bewahren, da doch auch schlechte Menschen für den Frieden der Ihrigen kämpfen

und alle in ihre Gewalt bringen wollen, damit einem einzigen jeglicher und jedes diene, und zwar offenbar so diene, daß es seinem Frieden aus Liebe oder Furcht zustimmt. So nämlich ahmt der Hochmut Gott nach: er will nicht auf der gleichen Stufe mit den Mitmenschen Gott untertan sein, sondern ihnen seine Herrschaft auferlegen an Gottes Stelle. Er haßt den gerechten Frieden Gottes und liebt seinen eigenen, der ungerecht ist. Aber irgendeinen Frieden muß auch er lieben. Denn keines Menschen Schlechtigkeit ist so sehr gegen die Natur, daß sie deren letzte Spuren zu tilgen vermöchte.

Cacus setzt die Reihe, die von den Aufständischen bis zu dem einzelnen Räuber geführt worden war, unmittelbar fort und leitet als *semiferus* zu der nächsten Stufe der *ferae* hin, durch die nun auch das Tierreich für den Nachweis der alles beherrschenden Gewalt des Friedenstriebes gewonnen wird. Wenn er bereits ein Wesen ist, das jenseits aller menschlichen Gemeinschaft steht, so mochte es immerhin seine Berechtigung haben, die Art der Gültigkeit, die der subjektive Wille zum Frieden unter den Menschen besaß, und die Formen, in denen er sich äußerte, noch einmal allgemein und zusammenfassend zu kennzeichnen. Die Bemerkungen, mit denen der voraufgehende Abschnitt beschlossen wurde, brauchten, so gesehen, nicht vollständig als unbegründet zu erscheinen. Da aber Cacus andererseits auf das allerengste an den Fall des einzelnen Räubers anschließt, dessen ins Unwirkliche getriebene Übersteigerung er ist, und da es als unerträglich empfunden wird, wenn dieser Zusammenhang, wie es geschieht, durch ein ebenfalls aus der Schilderung des Räubers entwickeltes Beispiel unterbrochen wird, so ist es nunmehr deutlich, daß der Hinweis auf den König, der für den eigentlichen Beweiszweck unfruchtbar geblieben war, ein Einschub ist. Woher er stammt, ergibt sich sofort. Augustin erinnerte sich, als er die Gedanken über den friedenstörenden und doch friedenswilligen *latro* darlegte, an die Auseinandersetzungen, die von Cicero im dritten, der Frage der Gerechtigkeit gewidmeten Buche des ‚Staates‘ vorgetragen waren. Er selbst hatte früher, freilich ohne Ciceros Namen zu nennen, auf sie zurückgegriffen, als er sagte, Staaten ohne Gerechtigkeit seien großen Räuberbanden gleichzuachten. IV 4, I p. 150, 20: »Denn was sind Räuberbanden anderes als kleine

Staaten? Auch sie sind eine Schar von Menschen, unterstehen der Obergewalt eines Befehlshabers, beruhen als Genossenschaft auf einem Vertrage, teilen sich nach Maßgabe eines Beschlusses in die Beute. Wenn dieses Unheil durch den Zulauf verworfener Menschen derart an Macht gewinnt, daß es sich an Plätzen festsetzt, Niederlassungen gründet, Staaten in Besitz nimmt und Völker unterwirft, dann nimmt es mit aller Offenheit den Namen 'Staat' an, der ihm nunmehr sichtlich nicht durch eine Minderung der Raubsucht, sondern durch den Erwerb der Straffreiheit zuteil wird (p. 150, 25: *quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas*). Geistreich und treffend nämlich hat einmal ein gefangener Seeräuber dem Alexander, den man den Großen nennt, geantwortet. Denn als dieser König fragte, was er sich dabei dächte, das Meer unsicher zu machen, sagte er freimütig und trotzig: „Dasselbe wie du, wenn du den Erdkreis unsicher machst. Aber weil ich das mit meinem kleinen Schiffe mache, heiße ich ein Räuber. Weil du es mit einer großen Flotte tust, heißt du ein Herrscher.“ Der Gedanke einer Verwandtschaft zwischen dem ungerechten Königtum und dem Leben des Räubers, der in den Verhandlungen des vierten Buches seinen passenden Platz hatte, ist in den Erörterungen, die von der Macht des Friedenstrieves sprechen, durchaus unwirksam geblieben. Durch seinen Einfall, die ihm gegebene Reihe der Friedensstörer zu erweitern, hat Augustin nichts zu gewinnen vermocht. Die allgemeinen Bemerkungen, die an das Beispiel vom ungerechten König angefügt werden, können das nicht verdecken. Sieht man genau zu, so lassen auch sie sich nicht rechtfertigen. Was sie sagen, ist eine Wiederholung der gleich anfangs dargelegten Tatsache, daß jeder Krieg den Frieden will, und wenn sie den Beweisgang, der mit dem Beispiel des Cacus fortgeführt werden soll, scharf abschließen, so ist das hart und störend. Es läßt sich mit Sicherheit sagen, daß auch sie von Augustin aus eigenem hinzugetan sind.

Daß Augustin das Wesen des Cacus frei schildert, ist deutlich. Er ist hier nicht mehr in dem Maße wie bisher durch die gegebenen Gedanken gebunden, sondern hat die Unabhängigkeit gewonnen, breit zu beschreiben. Er folgt der Darstellung Vergils, aus der er Worte anführt, der er aber auch einen wesentlichen Zug entnimmt, wenn er Cacus als Halbtier und als Sohn des Vulkan auftreten

läßt ¹⁾. Den Namen als κακός zu erklären, war ohne gerade gelehrtes Wissen möglich. Die naheliegende Ableitung war weit verbreitet ²⁾ und wird auch von Servius im Kommentar zur Stelle, Aeneis VIII 190, vorgebracht. Aber daneben weist doch in der Art, wie Augustin spricht, manches unverkennbar darauf hin, daß, wenn nicht der Cacus selbst, so doch im allgemeinen ein Wesen, das so lebte wie er und dessen Daseinsart durch ihn veranschaulicht wird, in einer Vorlage beschrieben worden war. Es muß auffallen, daß inmitten der breiten Ausführungen mit außerordentlich gepreßten Worten davon geredet wird, wie Cacus in sich selber Frieden haben will. p. 374, 8: *quando quidem membris obtemperantibus imperabat, et ut suam mortalitatem adversum se ex indigentia rebellantem ac seditionem famis ad dissociandam atque excludendam de corpore animam concitantem quanta posset festinatione pacaret, rapiebat necabat vorabat et quamvis inmanis ac ferus paci tamen suae vitae ac salutis inmaniter et ferociter consulebat*. Augustin würde kaum so sprechen, wenn er Gedanken entwickelte, die er selbst gewinnt. Er deutet offensichtlich an, was ihm bereits eine gegebene Vorstellung ist ³⁾. Von dieser Art des Friedenstriebes muß also anderswo, d. h. eben in seiner Vorlage ausführlicher gehandelt sein. Schwierigkeiten macht ferner die Art, wie der Übergang zu den Tieren gewonnen wird. p. 374, 21: *verum iste non fuerit vel, quod magis credendum est, talis non fuerit, qualis poetica vanitate describitur; nisi enim nimis accusaretur Cacus, parum Hercules laudaretur. talis ergo homo sive semihomo melius, ut dixi, creditur non fuisse, sicut multa figmenta poetarum. ipsae enim saevissimae ferae, unde ille partem habuit feritatis — nam et semiferus dictus est —, genus proprium quadam pace custodiunt, coeundo gignendo pariendo, fetus fovendo atque nutriendo, cum sint pleraeque insociabiles et solivagae; non scilicet ut oves cervi columbae sturni apes, sed ut leones lupi vulpes aquilae noctuae. . .* Zweimal nacheinander wird betont, daß Cacus nicht gelebt habe. Es könnte

¹⁾ Vergil selbst hatte die ihm vorliegende Sage vom Cacus in dieser Weise ausgestaltet, Wissowa, R. E. s. v. Cacus, III 1166.

²⁾ Die Stellen bei Wissowa 1168.

³⁾ Es ist nicht undenkbar, daß die Ausdrucksweise bereits durch die später folgenden Auseinandersetzungen bestimmt ist. p. 375, 28: *verum tamen anima corpori suo pacata est; quae si molestiis eius exclusa discesserit . .*

zunächst scheinen, daß Augustin selbständig auf diesen Einfall gekommen ist, durch den es nicht nur leicht wurde, den Hinweis auf das Verhalten der Tiere anzuschließen, sondern der es zugleich gestattete, eine spitze Bemerkung gegen den heidnischen Götterglauben vorzubringen: die Geschichte des Cacus ist nur um des Hercules willen erfunden. Aber es ist sehr störend, daß das Dasein des Cacus gleich darauf noch einmal bestritten wird, und zwar mit größerem Nachdruck als vorher: die Geschichte von ihm findet keinen Glauben. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die erste Form des Einwandes durch die zweite bestimmt ist. Versucht man das Beispiel vom Cacus in den sachlichen und knappen Stil umzusetzen, durch den die Ausführungen vom Friedenswillen der Kriegführenden, der Aufständischen, der Räuber und des einzelnen Räubers gekennzeichnet sind, so ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, daß die Reihe der Friedensstörer in einem nur noch denkbaren, nicht aber mehr wirklichen Falle ihren Abschluß fand, bei dem auch die letzten Verbindungen mit der Gemeinschaft der Menschen aufgehoben waren und an dem darum der unausweichliche Trieb zum Frieden in der eindringlichsten Weise zur Anschauung kam. Vermutlich also wird das Dasein des Cacus geleugnet, weil die Vorlage bemerkte, daß der äußerste der von ihr vorgeführten Fälle sich in keiner Wirklichkeit mehr nachweisen lasse. Daß sie ebenfalls bereits die Unmöglichkeit eines derartigen Lebens an dem Verhalten der wilden Tiere bewies und damit zu diesen den Übergang fand, wird man annehmen dürfen. Auch daß zwei Arten von Tieren geschieden werden — solche, die vereinzelt, und solche, die in größerer Zahl zusammenleben —, könnte auf einen entsprechenden Gedanken der Vorlage zurückgehen. Sicherer läßt sich freilich nicht sagen, da Augustin die Einteilung aus der Genesiserklärung übernommen haben kann ¹⁾.

Von dem Verhalten der Tiere, die ihr Geschlecht in Frieden bewahren und ihre Jungen voller Liebe behüten, findet Augustin

¹⁾ Auf die Stelle civ. Dei XII 22, I p. 548, 29 ff. hat Dombart bereits hingewiesen: *nam cum animantes alias solitarias et quodam modo solivagas . . ., sicuti sunt aquilae milvi, leones lupi et quaecumque ita sunt, alias congreges instituerit (sc. Deus) . . ., ut sunt columbi sturni, cervi damulae et cetera huiusmodi . . .*

zu den Menschen zurück. p. 375, 5: *quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant*. Die Gedankenfolge bricht in der Mitte auseinander. Unmittelbar aus dem Verhalten der Tiere wird die allgemeine und abschließende Feststellung entwickelt, daß nach dem Gesetze der Natur der Mensch dazu getrieben werde, soweit es an ihm liegt, mit allen seinen Mitmenschen Frieden und Gemeinschaft zu suchen. Es ist sinnwidrig, daß daran in der Art, wie es geschieht, eine Begründung angehängt wird, die sich auf das Verhalten der *mali* beruft. Denn die *mali* sind niemand anders als die Räuber und der König des anfänglichen, die gewollte Friedensstörung betonenden Gedankenganges, aus welchem überdies ein Ausdruck wörtlich aufgenommen wird ¹⁾. Augustin ist durch die warme Schilderung des Tierlebens in den Stil der Diatribe, das heißt für ihn der Predigt, hineingeglitten und bringt eine Nutzenanwendung auf das menschliche Dasein. Er wahrt freilich die Haltung des vorurteilslosen Beobachters, die ihm durch die bisherige Art der Gedankenführung vorgeschrieben ist, und er spricht darum als allgemeingültige Tatsache aus, was im Grunde eine Forderung ist. Denn der Schluß von den Tieren auf den Menschen kann streng genommen nur sagen, was sein sollte, nicht aber was wirklich ist. Zudem werden die vorangegangenen Betrachtungen, die in dem Beispiel vom Cacus endeten, vollkommen unberücksichtigt gelassen. Aus ihnen, die von der gewollten Friedensstörung sprechen, hätte in keinem einzigen Falle der Schluß gewonnen werden können, daß in der menschlichen Natur das Streben liege, mit jedermann *pax* und *societas* zu suchen. Augustin hat nicht erkannt oder nicht beachtet, was seine Vorlage beweisen wollte. Während diese gezeigt hatte, daß ein Friedenstrieb, wie immer er geartet sein mochte, in jedem lebendigen Wesen wirksam sei, denkt er allein an den Frieden, auf dem im allgemeinen die menschliche Gesellschaft beruht. Daß in ihr nicht zu allen Zeiten und nicht an allen Orten

¹⁾ p. 375, 9: *omnesque, si possint, suos facere velint* ~ p. 373, 20: *cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt*.

Frieden sein kann, deutet er mit der Bemerkung an, der Mensch wahre den Frieden, ‚so viel an ihm selber liegt‘¹⁾. Soll damit ausgedrückt sein, daß der Friedenstrieb des einzelnen dort, wo er von der Umwelt nicht erwidert wird, unwirksam bleiben muß, so zeigt sich hierin deutlich, wie weit Augustin davon entfernt ist, die gewollte Friedensstörung in ihrer Eigenart als Beweis für den Friedenswillen zu würdigen. Die Einsicht, daß der Mensch von Natur zur Gemeinschaft strebt und, soweit es an ihm selber liegt, d. h. durch eine Gesinnung, die frei von gemeinschaftstörenden Begehungen ist, dem Frieden entgegenkommt, beruht auf einer ganz anderen Grundlage als der, welche durch die vorgebrachten einzelnen Beobachtungen geschaffen worden war. Augustin setzt in die Sprache feststellender Betrachtung um, was Paulus im Römerbrief als Mahnung ausgesprochen hatte: ‚wenn es angeht, haltet, so viel an euch liegt, Frieden mit allen Menschen‘ (*si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*, Rm. 12, 18). Der Unterschied zwischen seiner eigenen Haltung und der des Philosophen, dessen Gedanken er vorgetragen hatte, tritt hier in aller Schärfe hervor. Die christlich-stoische Gesinnung, aus der heraus Augustin spricht, trägt bei der unbedingten Vorherrschaft des Ethischen, durch die sie bestimmt ist, auch in die ruhigste und vorurteilsfreieste Betrachtung menschlicher Verhältnisse ethische Forderungen hinein und gewinnt so den Satz, daß der Mensch nach dem Gesetz seiner Natur zum Frieden strebe. Der unbekannte Verfasser der von Augustin herangezogenen Schrift kennt derartige Bindungen nicht; er sieht, daß der Wunsch, mit allen Menschen in Frieden und Gemeinschaft zu leben, nicht im entferntesten jedermanns Sache sei, aber er beweist scharfsichtig an der vorhandenen und durchaus in Rechnung gestellten Gegebenheit auch des uneingeschränkten subjektiven Willens, daß der Friedenstrieb in keinem Menschen je seine Gültigkeit verlieren kann. —

Augustin hatte seine abschließende Feststellung unmittelbar aus dem Verhalten der Tiere gewonnen. Es war nicht einwandfrei, daß er ihr eine Begründung anhängte, die sich auf das Benehmen der *mali*, d. h. der Räuber und des Königs, berief und dadurch

¹⁾ Daß der Zusatz *quantum in ipso est* nur in diesem Sinne zu verstehen ist, wird sich gleich zeigen.

den Satz auseinanderbrechen ließ. Zudem bewies diese Erinnerung nicht, was sie zu beweisen gehabt hätte, sie machte es im Gegenteil deutlich, daß die Behauptung von dem natürlichen Gemeinschafts-triebe des Menschen zu viel gesagt hatte. Aber diese Widersprüche¹⁾ hat Augustin hingenommen, um einen Gedanken nicht zu unterdrücken, der sich ihm offenbar schon vorher eingestellt hatte, ohne daß er jedoch an seinem gehörigen Platze hatte ausgesprochen werden können; der enge Zusammenhang zwischen dem Beispiel vom Räuber und dem des Cacus war durch die eingeschobene Erwähnung des Königs bereits beträchtlich genug gestört worden. Der nachgetragene Gedanke beruht auf der Vorstellung von der *perversa imitatio Dei*, in der Augustin schon früh den eigentlichen Sinn sündiger Handlungen erkannt hatte und die ein fester Begriff in seinem Denken ist²⁾. Was hier an ihr dargelegt wird, besagt, daß der Frevler, der sich über seine Mitmenschen erhebt und sie sich unterwerfen will, dabei irgendeinen Frieden zu lieben nicht umhin kann, mag dieser auch die gottgewollte Tatsache der natürlichen menschlichen Gleichheit verletzen und ungerecht sein, und daß weiter auch dieser ungerechte Friede, der aus übermütiger Anmaßung göttlicher Machtfülle entstanden ist, doch irgendwie ein Gut ist, eben weil er ein Friede ist, und weil er, wie man wird ergänzen dürfen, gewonnen ist an dem Vorbilde des göttlichen Friedens, dessen Verkehrung er bedeutet und auf den er trotz allem hinweist. Solche Gedanken sind in ähnlicher Weise schon Jahrzehnte vorher von Augustin ausgesprochen worden.

¹⁾ Den letzten dieser Widersprüche könnte man nach der oben S. 20 Anm. 1 angeführten Unterscheidung auch so bestimmen, daß Augustin für die Gültigkeit des einschränkenden Friedenswillens auf die des ausgreifenden verweist.

²⁾ In der Betrachtung darüber, was ihn zum Birnendiebstahl verleitet haben könnte, sagt Augustin conf. II 6, 14: *ita fornicatur anima, cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea, quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te, sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur. quid ergo in illo furto ego dilexi? et in quo Dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? an libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancarn libertatem captivus imitarer faciendo impune, quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?*

Im Zusammenhange der *unum*-Lehre ¹⁾, mit der er sich in der Zeit seiner philosophischen Studien eingehend beschäftigt hatte, schrieb er de vera rel. 45, 84 (Migne 34, 160): *si ergo in ipsa visibilis carnis imbecillitate, ubi beata vita esse non potest, invenitur admonitio beatae vitae propter speciem de summo usque ad ima venientem, quanto magis in appetitione nobilitatis et excellentiae et in omni superbia vanaque pompa huius mundi? quid enim aliud in ea homo appetit nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei? . . . habet ergo et superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae, sed in rerum temporalium principatu, quae omnia transeunt sicut umbra.* Die Anschauung von der mißachtenden Nachahmung Gottes ist an der einen und an der anderen Stelle, so verschieden auch die Zwecke und Gründe sind, die ihre Erwähnung veranlassen, dieselbe: in beiden Fällen wird das verwerfliche Machtstreben, welches als das Verlangen nach uneingeschränkter Herrschaft über ‚alles‘ gekennzeichnet ist (civ. Dei: *ut uni cuncti et cuncta deserviant* ~ de vera rel.: *cui cuncta subiecta sint*), auf eine Wurzel zurückgeführt, die seine Verbindung mit dem Göttlichen — das darf man besonders auch für das *unum* sagen — aufzuweisen ermöglicht. Gerade deshalb kann ja überhaupt von einer *imitatio Dei* die Rede sein.

War diese *imitatio Dei* eine *perversa imitatio*, so baut Augustin nun auf dem Begriffe des *perversum* eine geschlossene Reihe weiterer Gedanken auf. Daß der gekennzeichnete Friede der Ungerechten, verglichen mit dem der Gerechten, im Grunde nicht ein Friede heißen kann, sieht jeder, der das Richtige (*recta*) höher als das Falsche (*prava*) und das Geordnete (*ordinata*) höher als das Verkehrte (*perversa*) zu bewerten vermag. Aber auch das Verkehrte muß in irgendwelcher Weise in der Lage und der wechselseitigen Beziehung seiner Bestandteile befriedet sein, andernfalls es überhaupt nicht bestehen könnte. Gesetzt, jemand ist mit dem Kopf nach unten aufgehängt. Offenbar ist die Lage seines Körpers und die Ordnung seiner Gliedmaßen verkehrt, da das, was natürlicherweise seinen Platz oben hat, unten hängt,

¹⁾ Es handelt sich in ihrer einfachsten Form um die Behauptung *neque ullam speciem neque ullum omnino esse corpus, quod non habeat unitatis quaecumque vestigium, neque quantumvis pulcherrimum corpus posse assequi eam quam sequitur unitatem* (de vera rel. 32, 60, Migne 34, 149).

wogegen das, was unten sein sollte, oben ist. Die unnatürliche und verkehrte Lage stört den Frieden des Körpers, woraus sich das in diesem Zustande eintretende Gefühl der Unbequemlichkeit erklärt. Aber die Seele ist dem Körper in Frieden verbunden, sie arbeitet für sein Leben, und aus dieser Anstrengung entsteht der Schmerz. Ist der Mensch gestorben, also die Seele aus dem Körper verdrängt und entwichen, so ist diese körperlich-seelische Friedensbeziehung zwar gelöst, doch besteht auch in dem Leichnam noch ein Friedensverhältnis. Solange er nicht verwest ist, halten seine Bestandteile untereinander Frieden, und der tote Körper bleibt hängen. An ihm wird aber gleichzeitig noch ein weiteres Friedensverhältnis deutlich. Der irdische Körper strebt zur Erde und strafft das Band, an dem er aufgehängt ist: er strebt zu einer Friedensordnung, die seinem Wesen entspricht, und sucht vermöge seiner Schwerkraft eine Ruhelage. Von dem natürlichen Frieden seiner Ordnung geht er nicht ab, mag er ihn verwirklichen oder durch das dauernde, noch im entseelten und gefühllosen Zustande lebendige Streben zu erreichen suchen. In der geschilderten Beschaffenheit kann der Körper durch äußere Mittel, *medicamenta* und *curatio*, erhalten werden. Dann bleiben die beiden Friedensverhältnisse bestehen, die an ihm veranschaulicht werden konnten: einmal das in ihm selbst verwirklichte, welches die vor Zerfall geschützten Bestandteile weiterhin bewahren, und dann dasjenige, das zwischen dem Körper als Ganzem und der Erde hergestellt ist. Wird aber in den natürlichen Verwesungsvorgang nicht eingegriffen, so führt auch er über Auflösung und Zerfall zu einem neuen und jetzt endgültigen Friedenszustand: die Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt ist, gehen allmählich und Teil für Teil in den Frieden mit den entsprechenden Elementen der Welt ein. Aber dennoch wird den Gesetzen des höchsten Schöpfers und Weltordners, der den Frieden des Alls regiert, auf keine Weise irgend etwas entzogen. Mögen auch aus der Leiche eines größeren Lebewesens kleine Tiere entstehen, so ist auch bei ihnen nach dem Gesetze des Schöpfers der winzige Leib der Seele untertan, und in jedem einzelnen besteht der Friede zwischen Leib und Seele, auf dem das Leben beruht. Wird aber das Fleisch eines toten Lebewesens von Tieren gefressen, so wird es in ihnen verwandelt nach denselben Gesetzen, die alles beherrschen und durchdringen und Ver-

wandtes mit Verwandtem befrieden, wohin auch immer etwas gezogen und womit es verbunden und wozu es verwandelt werden mag.

Augustin veranschaulicht das, was man den Friedenstrieb in der Natur nennen kann, an einem gedachten Versuch, der ruhig und nüchtern, ohne die Aufmerksamkeit von dem, was bewiesen werden soll, abzulenken, bis in seine letzten der Betrachtung zugänglichen Ergebnisse verfolgt wird. Aber die Art und Weise, wie er ihn einleitet, schildert und zum Abschluß bringt, läßt erkennen, daß weder das Beispiel noch die naturwissenschaftliche und leidenschaftslose Art, es durchzuführen, ihm gehört. Daß das Beispiel gegeben ist, zeigt gleich die Verbindung, in die es, um den Zusammenhang aufrechtzuerhalten, zu dem letzten Gliede des vorangehenden Beweisganges gesetzt wird. War dort von der *perversa imitatio Dei* die Rede und wird hier von einem *perversus situs corporis* der Ausgang genommen, so genügt der Begriff des *perversum*, um eine Überleitung zu schaffen, die nun allerdings nicht verleugnen kann, daß sie den Anschluß an etwas Gegebenes sucht. Was an den überheblichen Nachahmern Gottes verkehrt war, war ihr moralisches Verhalten; was am Körper verkehrt ist, ist seine räumliche Lage: um beides zusammenzubringen, setzt Augustin dem *perversum* ein *ordinatum* gegenüber und stellt diesem Begriffspaar ein ähnliches, durch *rectum* und *pravum* gebildetes zur Seite. Beide Paare werden zunächst in einen Satz gestellt, der auf die *mali* Bezug nimmt, freilich auch, eingegeben von lebendigem augustinischem Wertgefühl, mit einem Strich den ganzen bisher gelieferten Beweis durchkreuzt. p. 375, 18: *pacem iniquorum in pacis comparatione iustorum ille videt nec pacem esse dicendam, qui novit praeponere recta pravis et ordinata perversis*. Augustins eigene Haltung ist der seiner Vorlage doch so entgegengesetzt, daß er sie sich trotz der äußerlichen Übernahme des Beweisverfahrens im Grunde nicht anzueignen vermag. Nun liegt immerhin in den Worten *ordinatum* und *perversum* noch mehr sinnliche Anschauung als in den Begriffen des *rectum* und *pravum*, — mit denen freilich in der ältesten Sprache ebenfalls nicht eine moralische, sondern eine dingliche Bedeutung verbunden gewesen ist —, und was an Anschaulichkeit etwa beim *perversum* schon verblaßt war, wird hier durch den Gegensatz des in jeder Weise

anschaulich gesehenen *ordinatum* von neuem betont. Man wird also in dem Übergange, der an sich zwar durchaus nicht einwandfrei ist, doch erkennen, wie Augustin die räumliche Bedeutung des *perversum* einzuführen sich bemüht. Rein vertreten ist sie dann gleich im folgenden Satz, der in allgemeiner Behauptung angibt, was durch das anschließende Beispiel zu beweisen ist. p. 375, 20: *quod autem perversum est, etiam hoc necesse est, ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est aut ex quibus constat. alioquin nihil esset omnino*. Aber was hier ausgesagt wird, berücksichtigt nur den ersten Teil des gedachten Versuches und ist dem Sinne nach zu eng, als daß es auch den schließlichen Elementenzerfall des toten Körpers in sich begreifen könnte. Andererseits vermißt man die grundlegende Feststellung, die zunächst einmal für den normalen Körper das *pacatum esse* nachweist. Es ist also wahrscheinlich, daß Augustin gleich von dem, *quod perversum est*, behauptet, was ihm als Tatsache für das Dasein eines jeden Körpers von seiner Vorlage gegeben war, die, wie zu vermuten ist, erst von dieser allgemeinen Voraussetzung aus zu dem besonderen Fall des verkehrt aufgehängten Körpers fortgeschritten ist.

In der Schilderung des Beispiels selbst hat Augustin sich kaum mit peinlicher Strenge, auf keinen Fall aber wörtlich an seine Vorlage gehalten. Stilistisch ist der ganze Abschnitt durch den sachlichen und nüchternen Ton gekennzeichnet, der in ähnlicher Weise schon früher bei der Wiedergabe fremder Gedanken aufgefallen war. Es fehlt auch hier jede Breite und Ausführlichkeit. Augustin beschreibt, was ihm selbst bereits bekannt ist, ohne auf den Leser, der sich manches bequemer gesagt wünschte, eingehende Rücksicht zu nehmen¹⁾. Eine sachliche Umbildung könnte es den gegebenen Anschauungen gegenüber sein, wenn die Schwer-

¹⁾ Nicht leicht zu verstehen ist die Angabe p. 376, 3: *a pace tamen naturali sui ordinis non recedit, vel cum tenet eam vel cum fertur ad eam*. Da von dem Friedensverhältnis Körper-Erde die Rede ist, könnte in der Alternative eine entstellende Wiedergabe der Beobachtung liegen, daß hier Friedensstreben und Friedensverwirklichung eins ist. Das gestraffte Band, an dem der Körper hing, legte es nahe, das zu betonen. Was der besondere Sinn der *pax naturalis sui ordinis* sei, ist schwer zu sagen. Es ist wohl kaum mehr als eine Angleichung an p. 375, 34: *in suae pacis ordinem tendit*.

kraft allein daraus erklärt wird, daß der erdige Körper zur verwandten Erde strebt ¹⁾. Dieses steht im Widerspruch mit der Tatsache, daß der Körper sich bei der Verwesung in die vier Elemente der Welt auflöst; denn dann muß der Körper eben aus den vier Elementen bestehen, und das ist die altbekannte, seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert widerstandslos durchgedrungene Ansicht ²⁾. Mit dem Zerfall des Körpers in seine Mischungsbestandteile ist erledigt, was sich an ihm von dem Augenblicke an, wo der Versuch begonnen wurde, beobachten ließ. Aber Augustin

¹⁾ Es wäre freilich nicht undenkbar, daß Augustins Gedanke ‚Erde zu Erde‘, der zunächst allerdings durch die — nach der Schöpfungsgeschichte sich richtende — christliche Sprache bestimmt zu sein scheint, irgendwie von der Vorlage angeregt ist. Da der Körper mit dem Kopf nach unten aufgehängt ist, befindet sich der erdigste Teil des Menschen — die Knochenmasse des Kopfes, Philon de aetern. mundi 29, VI p. 82 Wendl.-Cohn.-Reit. (= II p. 498 Mang.) — tatsächlich der Erde am nächsten. Das hat in der Quelle irgendwie angedeutet sein können. Genaues aber kann man deswegen nicht sagen, weil die Vorstellung des *terrenum corpus*, allerdings ohne daß der Ausdruck selbst gebräuchlich wäre, bekanntlich auch Griechen und Römern ganz geläufig ist, z. B. Cic. Tusc. III 59 (= Eurip. fgt. 757): *reddenda terra est terrae, tum vita omnibus metenda ut fruges*; Ennius ann. I fgt. 10 V.: *terraque corpus quae dedit ipsa capit neque dispendi facit hilum*. Weitere Stellen bei Lieber, Philol. 62, 1903, 586 ff. Aber im vorliegenden Falle, wo es sich um einen physikalischen Versuch handelt, erwartet man Folgerichtigkeit, und die besteht kaum, wenn der aus allen vier Elementen zusammengesetzte Körper nur nach einem einzigen seiner Bestandteile als *terrenum corpus* bezeichnet wird. — Warum überhaupt der Körper sich in dieser Lage befinden soll, ist nicht recht ersichtlich. Am ehesten ist anzunehmen, daß auf einen möglichst langen Todeskampf abgesehen wird. Aber von der Vorlage ist zu wenig erhalten, um ein Urteil zu ermöglichen.

²⁾ Aufgebracht von Empedokles (s. etwa fr. 8, 9, 20, 21 Diels), ist sie z. B. von Euripides anerkannt (fr. 839), dann aber durch Xenophon mem. I 4, 8 (vgl. inst. Cyr. VIII 7, 20) und Platon Tim. 42 E (vgl. Phileb. 29A) zur allgemeinen Verbreitung gelangt. An Xenophon schließt Ciceros stoische Quelle de nat. deor. II 18 an und im letzten Grunde wohl auch die Vorlage Varros fr. 29 bei Schmekel, Mittl. Stoa 126 (Servius zu Aen. VI 724). Von Platon ist unmittelbar abhängig Philon de aetern. mundi 29, VI p. 82 (= II p. 498 M.); quis rer. div. her. 281, III p. 64; (= I p. 513 M.); vgl. die anderen von Cumont zu de aetern. mundi c. 6, II p. 498 M. angeführten Stellen. Stoische Schulüberlieferung liegt bei Marc. Aurel. IV 4; X 7; XI 20 und Epiktet III 13, 15 vor; dann bei den Christen — z. B. Gregor von Nyssa de mortuis, Migne 46, 501 — und ihren Gegnern.

führt auch diesen Beweis weiter, und auch hier bricht sein christliches Gefühl durch, das von aller kühlen Betrachtung so weit entfernt ist, daß es den von anderer Seite stammenden Versuch nicht ohne weitere Bemerkung wiederzugeben vermag. »Den Gesetzen des höchsten Weltenordners jedoch, der den Frieden des Alls regiert, wird dadurch nichts entzogen.« Der Philosoph, der an seinem Beispiel Friedenstrieb und Friedensverwirklichung verdeutlichte, hatte von der Gottheit nicht gesprochen. Er hatte gesagt, was war und was sich betrachten ließ, und mehr als dieses nicht gegeben. Seine Weltanschauung war die des wissenschaftlich denkenden Menschen, der beobachtet und aus der Beobachtung seine Schlüsse zieht. Sie weckte in Augustin eine innere Gegenstimmung; zugleich mochte er sich gedrängt fühlen, vor sich selbst die Benutzung eines Heiden zu rechtfertigen. Was vorgebracht war, schmälerte Gott, den Schöpfer und Ordner des Weltalls, in keiner Weise. p. 376, 16: *quia, etsi de cadavere maioris animantis animalia minuta nascantur, eadem lege creatoris quaeque corpuscula in salutis pace suis animulis serviunt; etsi mortuorum carnes ab aliis animalibus devorentur, easdem leges per cuncta diffusas ad salutem generis cuiusque mortalium congrua congruis pacificantes, quaque versum trahantur et rebus quibuscumque iungantur et in res quaslibet convertantur et commutentur, inveniunt.* Indem hier zwei Beispiele zur Begründung an den Satz von Gottes unverletzlicher Weltordnung angehängt werden, der seinerseits aus einem ganz anderen Zusammenhange die Folgerungen gezogen hatte, tritt in derselben Weise ein Bruch in der Gedankenführung ein, wie dieses in einem ähnlichen Falle schon einmal zu beobachten gewesen war ¹⁾. Die Beispiele, die untereinander auch syntaktisch unverbunden sind, haben mit dem eigentlichen Hauptbeweise nichts zu tun. Das erste zeigt, daß, wenn aus dem Leichnam eines größeren Lebewesens kleine Tiere entstehen, gemäß dem genannten Gesetz des Schöpfers, der das Weltall regiert, bei jedem der winzigen Tierkörperchen der Leib seiner Seele in Frieden untertan ist, da das Leben (*salus*) nichts anderes als dieser Friede ist. Zwischen dem, was hier festgestellt wird, und dem Versuch am aufgehängten Körper besteht keine unmittel-

¹⁾ Siehe oben S. 26.

bare Verbindung. Wohl aber ist aus den gegebenen Beobachtungen die Auffassung des Lebens¹⁾ als eines Friedensverhältnisses zwischen Leib und Seele aufgenommen worden, die auf Augustin offenbar nicht ohne Eindruck geblieben ist. Die Ansicht von der Entstehung von Tieren aus Leichen ist volkstümlich und allgemein verbreitet gewesen²⁾. Sie kann bei Augustin umso weniger überraschen, als ein Christ, der seinen Glauben an die Auferstehung des Fleisches in ständigem Kampfe zu verteidigen genötigt war, für alles, was die Verwesung und Zerstörung des Leibes betraf, einen offenen Blick haben mußte. Wirklich ist auch das zweite Beispiel durch eine in diesem Kampfe aufgeworfene Frage angeregt. Wird das Fleisch eines Lebewesens von einem Tiere gefressen, so verbindet es sich in ihm mit dem Körper und wird von diesem aufgesogen oder, wie Augustin sich hier ausdrückt, es findet in ihm die Friedensgesetze, die alles beherrschen und durchziehen und Verwandtes mit Verwandtem ‚befrieden‘³⁾. Die Vertilgung einer Leiche durch Tiere aber — oder, noch bedenklicher, durch Menschen — war neben manchem anderen ein seit den frühesten Zeiten immer wiederholter Einwand gegen die leibliche

¹⁾ *salus* = Leben war der Ausdruck der Quelle. p. 374, 14: *paci tamen suae vitae ac salutis consulebat*. Vgl. p. 375, 29: *pro eius salute satagit*.

²⁾ Lukrez erkennt sie an, III 717ff.

*Sin ita sinceris membris ablata profugit,
Ut nullas partes in corpore liquerit ex se (sc. anima):
Unde cadavera rancenti iam viscere vermes
Expirant atque unde animantum copia tanta
Exos et exanguis tumidos perfluctuat artus?
Quod si forte animas extrinsecus insinuari
Vermibus et privas in corpore posse venire
Credis nec reputas, cur milia multa animarum
Convenient, unde una reeesserit, hoc tamen est, ut
Quaerendum videatur et in discrimen agendum,
Utrum tandem animae venientur semina quaeque
Vermiculorum ipsaeque sibi fabricentur, ubi sint,
An quasi corporibus perfectis insinuentur . . .*

Merrills Kommentar gibt anderweitige Belegstellen.

³⁾ Daß Augustin an der vorliegenden Stelle frei spricht, zeigt p. 376, 22: *in res quaslibet convertantur et commutentur* verglichen mit XXII 20, II p. 601,2: *num quisquam . . . contendet . . . nihil inde in eius carnem mutatum atque conversum?*

Auferstehung gewesen ¹⁾. Augustin selber steht in der Reihe der Apologeten, wenn er im 22. Buche, Kapitel 12 und 20, darauf antwortet.

Mit den beiden somit in ihrer Art verständlich gewordenen Beispielen wird das Kapitel abgeschlossen. Seinen Inhalt noch einmal eingehender zu kennzeichnen, ist unnötig. Augustin hatte, um das allgemeine Friedensstreben zu veranschaulichen, zu einem Buche gegriffen, in welchem von dieser Tatsache die Rede war. Aber er gab mehr, als er dort fand, — Eigenes, das ihm irgendwie nahe lag. Ohne Widersprüche freilich konnte es nicht angefügt werden, da in ihm Wichtiges außer acht gelassen wurde, auf das der Verfasser der herangezogenen Schrift seinen Blick gerichtet hatte. Wenn dieser gezeigt hatte, daß selbst Friedensstörung nicht ohne Friedenswillen denkbar sei, so erweiterte Augustin die Reihe der Beispiele, ohne daß es ihm gelungen wäre, den entscheidenden Gedanken herauszustellen, und die Erkenntnis, die er als Abschluß gewann, vernachlässigte die gesamten Tatsachen, mit denen das Beweisverfahren arbeitete. Hatte ferner der nichtchristliche Philosoph an einem aufgehängten Körper, in welchem sich ein Friedensverhältnis nach dem anderen auflöste, ein dauerndes Friedensstreben nachgewiesen, so wußte Augustin noch andere Erscheinungen am Leichnam vorzuführen, deren Erwähnung wiederum nicht dem Gedankengange, der fortgesetzt wurde, entsprach. Zudem hat er auch hier nicht beachtet, daß mit seinen Beispielen die Tatsache des Friedensstrebens nicht erwiesen wurde. So kommt am Ende des Kapitels noch einmal deutlich zum Ausdruck, daß Augustin einen großen Teil dessen, was er vorgetragen hat, sich wirklich anzueignen nicht imstande gewesen ist.

2. Der Begriff der *pax* und des *ordo*

Civ. Dei XIX 13

Das 13. Kapitel setzt ein mit einer Glied an Glied fügenden Reihenfolge möglicher Friedensverhältnisse und deren zugehörigen

¹⁾ Vgl. etwa Tatian or. ad Graec. 6, Migne 6, 817 (= Schwartz, Texte u. Unters. hgb. von Gebh.-Harn. IV 1, p. 6); Athenagoras de resurr. mort. 4 ff., Migne 6, 981 (= Schwartz, T. u. U. IV 2, p. 52); Gregor von Nyssa de hom. opif. 26, Migne 44, 224.

Begriffsbestimmungen. Sie ist die Grundlage aller folgenden Auseinandersetzungen über den Frieden, in denen freilich die Föhlung mit ihr stetig loser wird. Beginnend mit der *pax corporis*, führt sie Stufe für Stufe zu der *pax* der *caelestis civitas* und endet in der Bestimmung der *pax omnium rerum* als der *tranquillitas ordinis*. Sie lautet:

pax itaque corporis est ordinata temperatura partium,
pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum,
pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio,
pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis,
pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege
oboedientia,
pax hominum ordinata concordia,
pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia co-
habitantium,
pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium,
pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi
Deo et invicem in Deo,
pax omnium rerum tranquillitas ordinis.
ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dis-
positio.

Eine unmittelbare Verbindung zu dem vorausgehenden Kapitel besteht nicht. Sie wird ersetzt durch das einleitende *itaque*, das nicht mehr als ein Verlegenheitsausdruck ist. Wohl aber ist deutlich, daß zwei der hier ihrem Begriffe nach bestimmten Friedenszustände im vorangehenden Beweisverfahren veranschaulicht waren: die *pax corporis* und die *pax corporis et animae*. Beide verweisen auf den Versuch am aufgehängten Körper. Weiter ist es unzweifelhaft, daß die Reihe mehr enthält, als ursprünglich in ihr gestanden hat. Der planvolle Aufbau wird unterbrochen durch die *pax hominis mortalis et Dei* mit ihrer durchaus christlichen Bestimmung. War eben der Friede genannt worden, der zwischen dem Körper und der Seele eines Lebewesens besteht, so war das nächste Glied, das sich natürlich ergab, der Friede der Menschen untereinander. Denn der Begriff des Lebewesens umfaßte ganz wesentlich den Menschen, der, wenn auf Folgerichtigkeit gesehen wurde, dann vorerst zu seinesgleichen in Beziehung zu setzen war. Das Friedensverhältnis zwischen Gott und Mensch ist freilich auch von der Vorlage

gebracht worden, aber an anderer Stelle und in anderer Weise. Die Aufeinanderfolge *domus-civitas* verlangt als letztes Glied den *mundus*, wofür, da das hier am nächsten liegt, an Varro de philosophia zu erinnern ist ¹⁾. Der *mundus* umschließt Menschheit und Gottheit. Der in dieser Gemeinschaft verwirklichte Friedenszustand ist ersetzt worden durch die *pax hominis et Dei*, in welcher aus christlicher Gesinnung heraus der Mensch als einzelner bewertet und als einzelner zu Gott in Beziehung gesetzt wird. Deswegen auch mußte diese Friedensbeziehung um einige Glieder zurückverlegt werden, wodurch andererseits der Raum frei wurde für den Abschluß, den die ganze Reihe dieser möglichen Friedenszustände findet, die *pax* der *caelestis civitas*. Am Ende steht die *pax omnium rerum*, bestimmt als *tranquillitas ordinis*, mit der Zusatzbestimmung des *ordo*. Wem sie zuzuweisen ist, Augustin oder seiner Vorlage, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Jedenfalls liegt es an ihr, daß in den folgenden Sätzen beträchtliche Unklarheit herrscht.

Der Gedankengang ist etwa dieser. Die *miseri* befinden sich, soweit sie eben *miseri* sind, nicht im Frieden, also auch nicht in dem Zustande, als welcher der Friede gekennzeichnet war, der *tranquillitas ordinis*. Weil sie jedoch mit Recht *miseri* sind, können sie andererseits auch nicht außerhalb jedes *ordo* sein; sind sie also nicht mit den *beati* verbunden, so beruht diese Scheidung und Sonderung auf einer *lex ordinis*. Sind sie ohne *perturbatio*, so passen sie sich, so weit wie das ihr Zustand erlaubt, dem an, was um sie her ist, und deshalb ist in ihnen doch eine gewisse *tranquillitas ordinis* und folglich eine gewisse *pax* verwirklicht. Die Tatsache, daß sie *miseri* sind, beruht dann also darauf, daß sie, zwar auf kurze Zeit vielleicht von Schmerz frei und vor ihm sicher, sich nicht dort befinden, wo kein Schmerz und darum auch keine Sicherheit vor Schmerz in Betracht kommt. Ihre Lage verschärft sich, wenn ihnen der Friede mit dem Gesetze fehlt, das den *naturalis ordo* regiert. Erleiden sie aber Schmerz, so ist an der Stelle, wo Schmerz ist, eine Friedensstörung (*pacis perturbatio*) eingetreten, während wiederum an den Stellen, die schmerzfrei sind, weil die innere Verwebung des Körpers nicht angegriffen ist (p. 377,

¹⁾ Siehe oben S. 6, 10 ff.

25: *nec compago ipsa dissolvitur*), noch Friede besteht. Es ist also zwar ein Leben ohne Schmerz, nicht aber ein Schmerz ohne Leben möglich, genau so wie ein Friede ohne Krieg denkbar ist, aber kein Krieg ohne Frieden — dieses so verstanden, daß Krieg geführt wird von oder auch in Menschen, die als Naturen nicht ohne den inneren Frieden (ihres substantiellen Wesens) bestehen könnten.

Um zum Verständnis des Abschnittes zu gelangen, das sich nur dann erschließt, wenn man alle seine stillschweigenden, dem augustinischen Denken entstammenden Voraussetzungen kennt, ist es notwendig, wenigstens einen der Begriffskreise, die hier und in allem folgenden entscheidend eingreifen, näher zu betrachten: den der *pax* und *securitas*.

Griechentum, Römertum und Christentum unterscheiden sich in dem, was sie den Frieden nennen, in bedeutendem Maße. Für den Griechen ¹⁾ ist εἰρήνη ein Ausdruck, der zunächst nichts anderes bezeichnet als den triebhaft bejahten, sinnlich gefühlten, greifbaren Gegensatz des πόλεμος, einen Zustand, der in seiner ganzen Füllung und in seiner geradezu dinglichen Art von innen gesehen und sichtbar vergegenwärtigt wird. Frei von jeder bezugssetzenden Fähigkeit, anfangs nicht einmal ein Rechtsbegriff, ist εἰρήνη, ausschließlich nach innen gekehrt, das Gegenbild des Krieges, dessen Schrecken in ihr, seinem Widerspiel, nicht seinem Ende, verneint, aufgehoben und im eigentlichen Sinne vergessen sind. Die Alltagssprache zeigt ihren Zusammenhang mit der Friedensanschauung, die in dieser Weise in gesteigerten Augenblicken immer wieder Leben gewonnen hat, darin, daß sie eine übertragene Bedeutung von εἰρήνη nur in wenigen, bewußt als Gleichnis verstandenen Fällen kennt. In der Brust des Griechen wohnt kein ‚Friede‘. Von den Philosophen, die nach dem Sturm des Alexanderzuges und in der erregten Zeit des frühen Hellenismus dem Leben der Menschen zur Freiheit verhelfen wollten und auch dem, der sich nicht zum Kämpfen und Herrschen geboren fühlte, sein Dasein erträglich und wertvoll zu machen sich bemühten, hat keiner den Frieden verkündet; was sie verhiessen, nannten sie ἀταραξία,

¹⁾ Siehe Beilage 3, I.

ἀπάθεια¹⁾). Hob sich der Ton, mit dem man von innerer Festigkeit, abgeklärtem Gleichmaß und ruhiger Geschlossenheit sprach, so pflegte man in Worten zu reden, die bildhaft zeigten, wie man eine solche Seelenhaltung sah; man sprach von γαλήνῃ und εὐδία. Die weite, windstille und sonnenbeglänzte Fläche seines Meeres war dem Griechen das Sinnbild für Sein und Wesen eines Menschen, der vor dem Unwetter des Lebens und den Stürmen, die in keiner Seele schweigen, sein Innerstes doch unberührt zu bewahren vermochte.

In völlig anderem Sinne spricht der Römer von *pax* ²⁾). *pax* ist, ihrer Verwandtschaft mit *pacisci* entsprechend, zunächst der beide Teilnehmer berücksichtigende Ausdruck für ein wechselseitiges Rechtsverhältnis. Sie setzt zum mindesten Zweiseitigkeit voraus und bezeichnet einen Zustand der Ausgeglichenheit entgegenstehender Forderungen. Besteht *pax*, so kann natürlich auch jeder der beiden Vertragsteilnehmer als ihr Inhaber aufgefaßt werden; in dieser Bedeutung ist sie ein einseitiger Besitzstand. Aber auch hier verleugnet sie nicht, daß sie ein nach außen abgrenzender Begriff ist. Sie nimmt den Gegner an auch da, wo nicht von ihm geredet wird. Das zergliedernde und zerlegende, das Einmalige und Einzelne heraushebende römische Denken setzt Größe neben Größe und verknüpft sie zu gegenseitigem Verhältnis. Ihm mußte *pax* — als Besitz — Sicherheit und Ungestörttheit in der Beziehung zu nebengeordneten Wesenheiten bedeuten. Durch keinen Ausdruck wird sie häufiger ergänzt und durch keinen treffender gekennzeichnet als durch den abwehrenden Begriff der *securitas*. Durchsichtig und abgezogen, betonen beide in dem Zustand, den sie bezeichnen, zugleich seinen innerlich gefühlten Wert.

Sprach der Christ von Frieden ³⁾), so tat er das in Anlehnung an seine heiligen Schriften. Aber es ist leicht zu sehen, daß die Art, sich auf Stellen zu berufen, die vom Frieden redeten, und die mögliche Weise ihrer Deutung und Auslegung, wo der ursprüngliche Sinn umzubiegen war, durch die Sprache dessen bestimmt wurde, der sich mit ihnen befaßte oder auf sie zurückgriff. Der Lateiner verstand, wo er von *pax* las, den Sinn von vornherein anders und

¹⁾ Wilamowitz, Antigonos von Karystos, Berlin 1881, 310.

²⁾ Siehe Beilage 3, II.

³⁾ Siehe Beilage 3, III.

weiter als der Griechen, wenn ihm εἰρήνη begegnete. Immerhin hatte auch dieses Wort eine Ausdehnung erhalten, die es in der alten Muttersprache nicht besaß.

In den Evangelien gibt es zwei bedeutsame Stellen, an denen εἰρήνη als Übersetzung eines jüdisch-aramäischen Ausdrucks und als Wiedergabe von Vorstellungen, die im Judentum lebendig waren, einen Inhalt hat, der von dem eigenen und echten des griechischen Wortes weit entfernt ist. Beide Stellen aber, die ihren jüdischen Untergrund betonen, um von ihm das Neue, das der Welt gegeben war, abzuheben, umfassen die ganze Verheißung, deren der christliche Glaube sich gewiß fühlte. Bei der Geburt Christi hatte die Menge der himmlischen Heerscharen verkündet, daß Gottes Majestät geoffenbart und daß ‚Friede‘ den Menschen zuteil geworden sei, die er sich in seiner Liebe erwählt habe. In dem Rufe $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\ \epsilon\acute{\nu}\ \psi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \gamma\eta\varsigma\ \epsilon\iota\acute{\rho}\eta\eta\eta\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\kappa\lambda\iota\alpha\varsigma$ (Luk. 2, 14) deutet εἰρήνη auf das messianische Heil; was die Propheten angesagt hatten, begann sich zu erfüllen. Wie sich hier bei Lukas mit dem Worte der ganze Sinn verbindet, den die Geburt und das Leben Jesu gewinnen sollte, so bringt der Verfasser des Johannesevangeliums in ihm an entscheidender Stelle zum Ausdruck, was als der Inhalt der vollendeten Wirksamkeit Christi zu verstehen war. Als εἰρήνη bezeichnet Christus in der großen Rede beim Ostermahl, die den Jüngern die Notwendigkeit seines Todes faßlich machen und ihren Glauben für die kommende Zeit der Verlassenheit stärken soll, das letzte Vermächtnis, das er ihnen mitzugeben hat: ‚Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt.‘ (Joh. 14, 27). Der gebräuchliche Willkommens- und Abschiedsgruß der Juden — das εἰρήνη ὑμῶν des Auferstandenen (Joh. 20, 19. 21. 26; Luk. 24, 36), das ‚Gehe hin in Frieden‘ der synoptischen Überlieferung (Mk. 5, 34; Luk. 7, 50; 8, 48) — wird hier zum Ausdruck dessen erhoben, was sich als Christi eigentliches Erbe begreifen ließ: die Freiheit von der Welt und das gesammelte Gottvertrauen der Seele. Die wirkungskräftige Macht des Wesens Jesu sollte auch nach seinem Scheiden den Jüngern gegenwärtig sein. Wie er in der Bergpredigt die ‚Friedewirker‘ Söhne Gottes genannt hatte (Matth. 5, 4), so wirkte er auch über den Tod hinaus.

Neben den Evangelisten steht Paulus. Die Dreigliederung seines Weltbildes — Gott, Mensch und Christus der Versöhner — spiegelt sich in dem Gebrauch des einen Wortes εἰρήνη. Die Kluft zwischen Gott und der Menschheit ist geschlossen, die Feindschaft aufgehoben, der Friede hergestellt (Rm. 5, 1). Er ist, in diesem Sinne ganz rechtlich verstanden, dann weiterhin das Merkmal alles christlichen Lebens, ohne daß sich in jedem einzelnen Falle eine eindeutige Bezugsrichtung festlegen ließe. Das Entscheidende bleibt die Grundtatsache der Versöhnung. Gott ist der Gott des Friedens, und wer vor ihm gerechtfertigt dasteht, die Gesamtheit wie jeder einzelne in ihr, besitzt seinen Frieden. Wenn Paulus im Philipperbriefe sagt, daß der Friede Gottes, der höher sei denn alle Vernunft, die Herzen in Jesu Christo bewahren werde (Phil. 4, 7), so versteht er darunter etwas ganz anderes als die Friedensverheißung, in welcher der Verfasser des Johannesevangeliums das Wesen seines Meisters begriffen hatte. Auch Paulus spricht von εἰρήνη als einem innerlichen Besitz, und auch für ihn ist der Friede gewirkt und nicht schlechthin vorhanden, aber hinter dem Satze steht seine ganze Theologie mit ihrer Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Dem überströmenden Frieden, von dem der Evangelist sprach, steht hier der Friede gegenüber, den der Mensch besitzt, weil Gott ihn geben kann, und den Gott gibt, weil er durch Christi Opfertod versöhnt ist. Hatte ferner der johanneische Christus seine Jünger vorbereiten wollen für die Zeit der Verfolgung und der Verlassenheit in dieser Welt, so ergibt sich für Paulus, dessen Blick auf die Gemeinde gerichtet ist und der den einzelnen nur im Zusammenhange der Gemeinde sieht, aus dem inneren Frieden des einzelnen Menschen als eine weitere Beziehung der Friede, den die vereinten Gläubigen bewahren sollen. Er ist nicht denkbar ohne die friedevolle Gesinnung eines jeden Gliedes, die ihrerseits ihren tiefsten Grund in Gott hat. Hier bedingt sich alles wechselseitig, und bisweilen liegen mehrere Bedeutungen ungeschieden nebeneinander; wenn am Anfang eines jeden Schreibens neben die umgeformte griechische Anrede der jüdische Friedensgruß gestellt wird, so ist in dieser festen Formel, dem Bekenntnis des Apostels zu sich selbst, der Wunsch enthalten, daß im einzelnen und in der Gesamtheit ebenso sehr das Heilsbewußtsein wie die Gemeindezucht lebendig sei.

Von dem paulinisch denkenden Verfasser des Epheserbriefes ist das Wort geprägt, das Christus ‚unsern Frieden‘ nennt (Eph. 2, 14). Während es zunächst die vom Gesetz befreiende Tat Christi bezeichnen soll, der die Mauer abgerissen hatte, die Juden und Heiden trennte, und der aus beiden einen neuen Menschen schuf und mit Gott versöhnte, läßt das spätere Christentum mehr in ihm ausgesprochen sein. Von dem Herrn stammte alles, was man besaß, und von ihm leitete sich her, was immer als Friede zu begreifen war, die Einheit der Gemeinden und weiter der allgemeinen Kirche, die Versöhnung mit Gott und die Ruhe, die der Mensch in seinem Innern bewahrte.

Neben dem allen redet die christliche Sprache noch in einem anderen Sinne vom Frieden. Die Prüfungen des irdischen Daseins erhielten ihren Lohn im jenseitigen, im ewigen Leben. Wer die Welt überwunden und den Kampf bestanden hatte, den die Nachfolge Christi von jedem forderte, fand in der Befreiung des Todes den Frieden. Die Kirche selbst wie das Volk, das die Grabschriften setzt, versteht in dieser Bedeutung den Frieden als das wesentliche Merkmal des durch den Tod eröffneten zukünftigen Lebens. Spricht der Grieche von εἰρήνη und ἀνάπαυσις, so der Lateiner von *refrigerium*, *pax* und *securitas*.

Der weite Inhalt, den das Christentum in den Begriff des Friedens gelegt hatte und der ihn als einen durchaus eigenartigen Ausdruck der christlichen Sprache kennzeichnet, umspannte die beiden Welten, in denen der Gläubige lebte: das irdische Dasein, in welchem das Los des Menschen ein Kriegsdienst war (Hiob 7, 1), nicht minder als die ewige Seligkeit, wo Gott denen, die ihn liebten, bereitete, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hatte und was in keines Menschen Herz gekommen war (1. Kor. 2, 9). Von den christlichen Vätern, welche die Friedensverheißung nach diesen ihren beiden Richtungen hin mit der gleichen Wärme vertreten, unterscheidet auch Augustin sich anfangs nicht. In seinen frühesten Schriften freilich hatte er keine Veranlassung, vom Frieden zu reden. Was ihn gefangen genommen hatte, war die neue Philosophie, durch die ihm unbekannte Bezirke erschlossen wurden; dem christlichen Gemeinglauben und der Kirche, die ihn vertrat, stand er nicht so nahe, daß er ihre Weltansicht in mehr als den wichtigsten Grundsätzen übernommen hätte oder

daß etwa ihre Sprache die seine geworden wäre. Aber mit dem Ende der achtziger Jahre vollzog sich die Angleichung an das paulinisch-kirchliche Denken und Fühlen. Um 390 redet Augustin vom zukünftigen Leben, wie er hernach immer von ihm geredet hat. Die Erkenntnis wird vollendet werden — das hatte Paulus versichert (1. Kor. 13, 12) — und aller Friede wird gegenwärtig sein. Streitet jetzt das Gesetz, das die Glieder des Leibes beherrscht, gegen das Gesetz des Geistes, so wird uns die Gnade Gottes der Nähe des Verführers und Widersachers entreißen und uns durch Jesum Christum vom Leibe dieses Todes befreien (Rm. 7, 23—25). An keinem Gebrechen, keiner Notdurft und keiner Ermüdung wird der Leib krank, das Sterbliche wird die Unsterblichkeit anziehen (1. Kor. 15, 53)¹⁾. Die eigenen Worte, mit denen Augustin so den jenseitigen Zustand der Vollkommenheit schildert, die Fülle an *pax* und die Verwirklichung der *sanitas*²⁾, die Freiheit von *indigentia* und *fatigatio*, sind in allen Fällen, in denen er später vom ewigen Leben gesprochen hat, im wesentlichen dieselben geblieben, ebenso wie die Schriftstellen, an denen er dem irdischen Dasein des Menschen die wahrhafte Seligkeit des Jenseits gegenübersetzt³⁾. Aber der innere Sinn des himmlischen Friedens sollte für ihn künftig ein anderer werden.

Um das Jahr 393 hat Augustin seine Erklärung zur Bergpredigt geschrieben. Er trug eine in der Kirche überlieferte Auslegung vor, wenn er die siebente Seligpreisung, das *Beati*

¹⁾ De vera religione 53, 103, Migne 34, 168: *nec erit dubium, quid post hanc vitam futurum sit et cognitio perficietur, quia ex parte nunc scimus, cum autem venerit quod perfectum est, non erit ex parte* (1. Kor. 13, 9. 10), *et pax omnis aderit. nunc enim alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum* (Rm. 7, 23—25), *quia ex magna parte concordamus cum adversario, dum cum illo sumus in via* (Matth. 5, 25). *et tota sanitas et nulla indigentia et nulla fatigatio aderit corpori, quia corruptibile hoc tempore atque ordine suo, quo resurrectio carnis futura est, induetur incorruptione* (1. Kor. 15, 53).

²⁾ *Sanare* und *sanitas* sind wichtige und vielsagende Ausdrücke der Sprache Augustins.

³⁾ Rm. 7, 23—25; 1. Kor. 15, 53; dazu meist noch Gal. 5, 17 (*caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem. haec enim invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciat*). — Augustin ist nicht der erste gewesen, der die Schriftstellen zusammengeordnet hat.

pacifici, so verstand, daß friedewirkend und Söhne Gottes auch die zu nennen seien, die in sich selbst den Frieden schufen, die alle inneren Regungen der *ratio* unterordneten und die fleischlichen Begierden gezähmt hielten ¹⁾. Diese Gedanken, die ihm gegeben waren, verband er mit dem, was er an Eigenem zu sagen hatte. Für die Selbstbezogenheit seines Wesens hatte die christliche Lehre zunächst kaum eine andere Bedeutung als die, daß sie die verbürgt wahren Grundvoraussetzungen einer jeden Philosophie vermittelte. Christ sein hieß ihm nicht eine tätige Gesinnung haben, sondern vor allem für sich selbst eine Gewißheit besitzen, in der das eigene Denken und die eigene Überlegung mit geoffenbaren oder, was zum Teil noch wichtiger war, mit allgemein verbreiteten und Allgemeingültigkeit beanspruchenden Glaubenssätzen zusammentraf ²⁾. Der vollkommene Christ mußte der vollkommene Weise sein. Aus dieser Anschauung heraus verstand er die Seligpreisungen der Bergpredigt. Erschien es ihm als die höchste Seligkeit, ein wahrer Weiser zu werden, so glaubte er hier dazu die Anleitung zu finden. Die Verheißungen führten planvoll von der ersten Forderung der Unterordnung unter die göttliche Macht und Lehre über die nächsten Stufen der Schrift-erkenntnis, der Befreiung von der Welt und der inneren Reinheit, die allein zur Schau des höchsten Gutes fähig macht, zum Ziel der wahren Weisheit. Weise aber ist der *pacificus*, dessen Seligpreisung die letzte und höchste ist. Denn in ihm besteht die rechte Ordnung, die keinen inneren Angriff gegen die *ratio* zuläßt, sondern jenen doppelten Gehorsam aufrechterhält, in dem das niedere Wesen des Menschen seinem höheren Vermögen untergeordnet wird und nach welchem weiterhin der Mensch selbst Gott gegenüber fügsam ist ³⁾. Es waren zweifellos wenige, die diesen höchsten

¹⁾ Vgl. Klemens strom. IV 6, 40², II 266 Stähli. (= Migne 8, 1252); Gregor von Nyssa de beatitud. or. VII, Migne 44, 1289; Isidor von Pelusium ep. IV 169, Migne 78, 1261. — Siehe unten Beil. 3, III 3.

²⁾ Vgl. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhandl. der Berl. Akad. 1922, 9 f.

³⁾ De serm. Dom in monte I 2, 9, Migne 34, 1233: *in pace perfectio est. ubi nihil repugnat; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo . . . pacifici autem in semet ipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas fiunt regnum Dei. in quo ita sunt ordinata omnia, ut id*

Grad erreichen konnten, aber Augustin war überzeugt, daß er sich erreichen ließe: *et ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus*¹⁾.

Das hat er später widerrufen. Als er sich am Ende seines Lebens in den Retraktionen von seiner schriftstellerischen Tätigkeit Rechenschaft ablegte, lehnte er den Gedanken, daß die *pax* im irdischen Dasein erfüllt sein könnte, ausdrücklich ab²⁾. Es war unmöglich, daß die Angriffe gegen die *ratio* je ganz schwiegen; das Gesetz, das den Leib beherrschte, ließ von dem Kampfe gegen das Gesetz des Geistes nicht ab. So suchte er den Sinn der früheren Worte umzudeuten und in sie hineinzulegen, was sich ihm jetzt mit dem Begriff der *pax* verband. Es war nicht weniger als die ganze Erfahrung seines Lebens.

Augustin hatte nach dem Übertritt zur Kirche zunächst Jahre

quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia, atque id ipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiciatur potiori, quod est ipsa veritas unigenitus filius Dei et haec est pax, quae datur hominibus bonae voluntatis (Luk. 2, 14), *haec vita consummati et perfecti sapientis*. — I 4, 11, Migne 34, 1235: *sapientia congruit pacificis, in quibus iam ordinata sunt omnia nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperet Deo*.

¹⁾ De serm. Dom. I 4, 12, Migne 34, 1235.

²⁾ Retract. I 19, 1, Migne 32, 614 nach Anführung von serm. Dom. I 4, 11 (s. vorletzte Anm. Ende): *quod merito movet, quomodo dixerim. non enim cuiquam provenire in hac vita potest, ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris. quando quidem etiam si ei sic resisteret spiritus hominis, ut in nullum eius laberetur assensum, non ideo tamen illa non repugnaret. hoc ergo, quod dictum est nullum esse motum adversus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis domando concupiscentias carnis, ut ad istam pacem plenissimam quandoque veniatur*. — Den oben im Text ausgeschriebenen Hinweis auf die Apostel will Augustin jetzt einschränkend verstanden wissen: *hactenus hic ista posse compleri, quatenus in apostolis credimus esse completa, ea mensura scilicet perfectionis humanae, quanta in hac vita potest esse perfectio . . . dictum est, sicut completa esse in apostolis credimus, ut ita compleantur, sicut in illis completa sunt, id est quadam perfectione, cuius capax est ista vita, non sicut complenda sunt illa, quam speramus, pace plenissima, quando dicetur: ubi est mors contentio tua* (1. Kor. 15, 55). — Harnack hat Ber. Berl. Ak. 1905, 1096 ff. zuerst die Retraktionen als Ausdruck der spätaugustinischen Lebensauffassung gewürdigt (vgl. bes. S. 1116).

der Sammlung gefunden. Es war ihm vergönnt gewesen, in der Abgeschiedenheit von Cassiciacum und auch später noch von Tagaste frei von allen Störungen der Welt und ohne Rücksichten auf andere dem Verlangen nachzugeben, das ihn zur Erkenntnis ‚Gottes und der Seele‘ durchzudringen trieb. Die Menschen, die er an sich heranzog, waren die Freunde, die ihm zur Selbstdarstellung nötig waren. Beherrschen ließ er sich allein von der Arbeit seines nach dem Unbedingten greifenden Verstandes. In das christliche Lebensgefühl paulinischer Prägung wuchs er spät und langsam hinein.

Den Wunsch, als Christ ein Weiser zu werden, mußte er zurücktreten lassen, als ihm die Kirche seinen Platz in der Öffentlichkeit anwies. Die unmerkliche und erst in ihrem entschiedenen Ergebnis spürbare Wirkung des Lebens, in das sein Amt ihn stellte, war die dauernde Auseinandersetzung mit sich und mit der Welt. Das Bewußtsein seines Wesens gewann er an der ständigen Berührung mit den paulinischen Schriften, in denen Erfahrungen ausgesprochen waren, die er als die seinen anerkannte. Daß sich die Kräfte des Geistes an dem Widerstande des Fleisches brachen, begriff er als das Schicksal, welchem alles menschliche Leben unterworfen war. Hatte er vor seiner Bekehrung den Trieben, die ihn beherrschten, ohne fühlbare Einschränkungen nachgegeben und hatte er später, in scharfem Umschlage, geglaubt, er dürfe ihre Ansprüche überhören und könne sich am Ende völlig von ihnen befreien, so gewann er durch Paulus, an dem er sich als ganzen christlichen Menschen verstehen lernte, die Erkenntnis, daß der Kampf zwischen dem Gesetze Gottes und dem Gesetze der Sünde, das in den Gliedern lebte, unablässig war und ohne die Hoffnung auf einen endgültigen Sieg durchgefochten und durchgelitten werden mußte. So empfindlich er die Einsicht aufnahm, daß der Mensch, solange er lebte, den Angriffen des Körpers ausgesetzt war, und so weit er den Bereich der Gegebenheiten ausdehnte, in denen er die herabziehenden Anforderungen des Leibes immer von neuem bestätigt fand, so nervös stand er auf der anderen Seite auch der Welt gegenüber, von der er seinen starken Trieb zur Selbstverwirklichung bedroht fühlte, und so schwer verwindlich erschien ihm jede einzelne der Tatsachen, durch die er sein und weiter alles Leben in der menschlichen Gemeinschaft bestimmt sah. Das Verlangen nach Glück-

seligkeit, zu dem er sich in seinen frühen Schriften bekannt hatte¹⁾, fand in dem irdischen Dasein in keiner Weise die Erfüllung, die es beanspruchte und die, wie aller Besitz, uneingeschränkt und ungefährdet sein sollte. Augustin antwortete der Welt, indem er sie verneinte und entwertete. Das Jenseits gewann für ihn eine Bedeutung, wie es sie noch für keinen vor ihm gewonnen hatte. Die beiden Welten des Christen riß er auf das schärfste auseinander. Dem Leben, in dem er stand und dessen Unwert in allem, was es bot und was es forderte, er aufzuzeigen bemüht blieb, stellte er die kommende Zeit der Herrlichkeit und der Vollendung gegenüber, von welcher er erwartete, was das irdische Dasein ihm versagte.

Sprach das Christentum vom Frieden, den es der Welt zu geben hatte, so leugnete er, daß die Welt je seine Erfüllung sehen werde. Er fand den Frieden nirgends verwirklicht, nicht im Menschen und nicht unter den Menschen, in sich selbst so wenig wie in anderen. Aber gerade hierin war es begründet, daß ihm die christliche Friedensverheißung mehr bedeutete als jedem anderen, und daß er in ihr im eigentlichen Sinne das Höchste und Letzte ausgesprochen sah. Er begriff den Frieden mit bedingungsloser Ausschließlichkeit als den Zustand, durch den er das zukünftige Leben gekennzeichnet glaubte und der ihm beides bringen sollte, die unantastbare Beschwichtigung alles Begehrens und die widerspruchslose und von allen Störungen freie Gültigkeit des eigenen Wesens. »Künftiges hat der Auferstandene verheißen, Frieden auf dieser Erde und Ruhe in diesem Leben hat er nicht verheißen. Jeder Mensch sucht Ruhe, er sucht damit etwas Gutes, aber er sucht es nicht dort, wo es heimisch ist. Es gibt keinen Frieden in diesem Leben, im Himmel ist uns verheißen, was wir auf Erden suchen.«²⁾

¹⁾ Holl S. 15; vgl. S. 27, 44.

²⁾ Enarr. in ps. 48 II 6, Migne 36, 560: *futura promisit qui resurrexit, pacem in hac terra et requiem in hac vita non promisit. omnis homo requiem quaerit, bonam rem quaerit, sed non in regione sua illam quaerit. non est pax in hac vita, in caelo nobis promissum est quod in terra quaerimus.* — Vgl. etwa enarr. in ps. 127, 16, Migne 37, 1688: *bonum nostrum, cui suspiramus, pax erit. . . non pax, qualem inter se habent homines infidam instabilem mutabilem incertam, nec pax talis, qualem secum habet ipse unus homo. diximus enim, quia et secum pugnat homo.* Sermo 168, 2, Migne 38, 912: *quam pacem? veram pacem, plenam pacem, solidam pacem, securam pacem, ubi nulla pestis, nullus hostis.*

In der Erklärung des Johannesevangeliums hat sich Augustin am offensten darüber ausgesprochen, was ihm die *pax*-Hoffnung bedeutete ¹⁾. Erst in der wahren Heimat des Himmelreiches ist die vollkommene Seligkeit zu finden. Dort wird nichts gegen den Menschen streiten, dort wird der höchste Friede sein. Gilt zwar für den Christen während des Erdenlebens das Gebot, mit seinen Brüdern Frieden und Eintracht zu halten, so ist doch noch keines Menschen Leben ohne Streit verlaufen. Augustin spricht im Hinblick auf den ermüdenden Kampf, zu dem Amt und Gewissen ihn zwingen, wenn er den Widerstand erwähnt, ohne den sich niemand seinem eigenen Besten zuführen lassen will. »Jener irrt, du willst ihn auf den rechten Weg führen. Er widerstrebt, du streitest. Es widersetzt sich der Heide, du eiferst gegen seinen Irrglauben an Götzen und dämonische Gewalten. Es widersetzt sich der Häretiker, du eiferst gegen andere Lehren der Dämonen. Ein schlechter Katholik will nicht rechtschaffen leben, du stellst auch ihn, deinen näheren Bruder, zur Rede. In demselben Hause bleibt er wie du und weicht nicht von dem Wege des Lasters. Du verzehrst dich mit der Frage, wie du ihn zu bessern vermöchtest, um vor Gott seinetwegen gerechtfertigt zu sein, was ihn und was dich selbst betrifft. Wie oft ist es überall nötig zu streiten. Häufig sagt man, angewidert und erlahmt, zu sich selbst: Was soll ich mir denn immer widersprechen lassen, mich mit Menschen abgeben, die Gutes mit Bösem vergelten? Ich will ihr Bestes, sie wollen sich nicht helfen lassen, mein Leben geht auf im Kampf. Frieden habe ich nicht. Obendrein mache ich mir zu Feinden, die meine Freunde sein müßten, wenn sie nur ein Gefühl für meine gute Absicht hätten. Was soll ich das dauernd ertragen? Ich will mich auf mich selbst zurückziehen, mit mir allein sein, meinen Gott anrufen. Ja, zieh dich nur auf dich selbst zurück, da findest du Streit; — wenn du angefangen hast, Gott zu folgen, dann findest du da Streit. Was für einen Streit, fragst du, finde ich da? Das Fleisch begehrt auf wider den Geist und der Geist wider das Fleisch (Gal. 5, 17). Sieh, nun bist du doch ganz allein, nun bist du doch ‚bei dir‘, nun hast du doch mit keinem anderen Menschen zu schaffen. Aber du siehst, wie ein anderes Gesetz in deinen Gliedern kämpft gegen das Gesetz

¹⁾ In Joh. ev. tract. XXXIV, 10, Migne 35, 1656.

des Geistes und dich im Gesetz der Sünde fängt, das in deinen Gliedern wohnt (Rm. 7, 23—25).«

In der Erklärung zum vierundachtzigsten Psalm ist dieser Kampf mit dem eigenen Leibe, der unausweichlich war, in allen seinen Formen geschildert und verfolgt¹⁾. Friede heißt Freiheit von Kampf, Freiheit von Kampf heißt Freiheit von Widerspruch, von Widerstand und von Gegnerschaft. Ein Blick auf das Leben eines beliebigen einzelnen Menschen zeigt, daß in diesem Leben von Frieden keine Rede sein kann. Den Angriffen des Versuchers kann sich niemand entziehen, kein Heiliger und kein Gläubiger. Man sieht ihn nicht, aber man spürt seine Macht, wenn die Sünde lockt. Auch wenn man Sieger blieb, hat man, gerade deswegen, zu kämpfen. Sieht man davon ab, so bleibt doch die Tatsache, daß das ganze lebendige Dasein des Menschen auf der Friedlosigkeit aufgebaut ist. Gegen Hunger und Durst steht man in täglichem Kampfe, ebenso gegen die Ermüdung. Gibt man dem Bedürfnis nach oder unterdrückt man es, in beiden Fällen bleibt der Kampf. »Wir wollen wachen: wir werden schläfrig. Wir wollen fasten: wir hungern und dürsten. Wir wollen stehen: wir werden müde. Wir wollen sitzen: wenn wir auch dieses lange tun, werden wir abgespannt. Wir mögen uns zur Erholung ausdenken, was wir wollen, immer finden wir darin im letzten doch nur Erschöpfung. ‚Bist du hungrig?‘ sagt jemand zu dir. Du antwortest: ‚Ja‘. Er setzt dir Speise vor. Er hatte sie dir zur Stärkung vorgesetzt: bleib beständig bei dem, was er dir vorgesetzt hat — gewiß, du wolltest dich stärken, aber tu es dauernd, und du wirst finden, daß in dem, was dir Stärkung bringen sollte, die Ermattung beschlossen ist. Du hast viel gegessen und warst müde geworden. Du stehst auf, gehst umher und erfrischest dich. Bleib dauernd bei dem, was dich erfrischt, geh viel umher — und du wirst müde: du willst wieder sitzen. Finde mir etwas, was dich erfrischt und was dich nicht auf die Dauer doch wieder müde macht. Was also ist das für ein Friede, den hier die Menschen haben, wo Beschwerden und Begierden, Bedürfnisse und Ermüdungen in diesem Maße widerstreben? Nicht ist es der wahre, nicht der vollkommene Friede. Was wird der vollkommene Friede sein? ‚Das Vergängliche muß die Unvergänglich-

¹⁾ Enarr. in ps. 84, 10, Migne 37, 1075.

keit anziehen und das Sterbliche die Unsterblichkeit.‘ Dann wird man reden, wie geschrieben steht: ‚Verschlungen ist der Tod in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Kampf?‘ (1. Kor. 15, 53—55).« Dieser Widerspruch, der jede Stärkung doch wieder nur als eine Schwächung erscheinen läßt, ist gegeben mit dem sterblichen Leibe, der uns eigen ist, dem toten Leibe, wie Paulus sagt (Rm. 7, 10). All das wird überwunden sein, wenn der Tod in den Sieg verschlungen ist. »Und es wird Friede sein in Fülle und Ewigkeit. Wir werden in einer Gemeinschaft leben, — Brüder, wenn ich davon spreche, kann ich kein Ende finden, — zumal wenn hier die Aergerlichkeiten sich häufen. Wer sehnte sich nicht nach jener Gemeinschaft? Kein Freund verläßt sie, kein Feind drängt sich ein. Dort ist kein Versucher, kein Abtrünniger, kein Verhetzer, kein Verfolger, der im Dienste des Teufels gegen die Kirche arbeitet. Ihr Führer und Anstifter wird ins ewige Feuer geschickt und die mit ihm, die auf seiner Seite stehen und nicht von ihm lassen wollen. Reiner und geläuterter Friede wird also sein in den Söhnen Gottes, die einander lieben und die sich erfüllt von Gott sehen, da Gott alles in allem sein wird. Gott werden wir haben zur gemeinsamen Schau, zum gemeinsamen Besitz, zum gemeinsamen Frieden. Was er nur immer uns jetzt gibt, er selbst wird uns das alles sein, was er jetzt gibt. In Vollkommenheit und Fülle wird er unser Friede sein.«

Die breite Ausführung ist entwickelt an den festen Vorstellungen, die für Augustin mit dem Gedanken an die jenseitige *pax* gegeben waren. Die einzelnen Züge, die den Zustand der künftigen Vollendung kennzeichnen, die Unbeschwertheit von *indigentia* und *fatigatio*, die schon in der Schrift des Jahres 390 erwähnt war, und die Freiheit von *fames* und *sitis*, auf die auch sonst hingewiesen wird ¹⁾, werden hervorgehoben und unterstrichen, indem

¹⁾ Etwa enarr. in ps. 147, 20, Migne 37, 1930: *tunc plena pax, tunc firma pax, nihil litigat adversus animam in homine, non ipsa adversum se, ex quadam parte saucia, non carnis fragilitas, non indigentia corporis, non fames, non sitis, non frigus, non aestus, non lassitudo, non ulla inopia, non provocatio rixae, non certe ipsa sollicita cautela et vitandi inimici et diligendi. haec omnia, fratres mei, litigant adversum nos. nondum est plena et perfecta pax.* — enarr. in ps. 127, 16, Migne 37, 1687: *videtis enim, quia pugnae non desunt et pugnamus cum concupiscentiis nostris. pugnamus foris cum infidelibus et inoboedientibus hominibus, pugnamus intus cum suggestionibus, cum*

das irdische Leben eben in seiner Bedingtheit durch *indigentia* und *lassitudo*, durch *fames* und *sitis* betrachtet wird. Es läßt sich nicht verkennen, daß das Ganze etwas Rhetorisches an sich hat und daß es erst am Ende, wo die Zeitfragen, die *scandala quae crebrescunt*, sich hervordrängen, die Lebendigkeit und innere Wärme gewinnt, durch die sich die Gedanken aus der Erklärung des Johannesevangeliums, mit denen Augustin unmittelbar auf sein eigenes Leben zurückgreift, in einzigartiger Weise auszeichnen. Aber das Entscheidende liegt darin, und das macht auch diese Worte, die nicht aus letzten Tiefen stammen, wertvoll, daß an ihnen die unbedingte Eindeutigkeit, die der *pax*-Begriff gewonnen hat, in aller Schärfe hervortritt. In dieser Eindeutigkeit, in der Ausschließlichkeit, mit welcher der Friede als jenseitiges Gut gefaßt wird, liegt die innere Erfahrung Augustins, die durch keine Rhetorik verdeckt werden kann. Was er im Jahre 390 als Formel ausgesprochen hatte, daran hat sich sein Innerstes entzündet. Der Dienst in der Kirche hatte ihm eine Entwicklung gebracht, in der er dem Christentum und sich selbst näher geführt worden war.

Das letzte große Bekenntnis zum Glauben an die himmlische *pax* ist im neunzehnten Buch der *Civitas Dei* niedergelegt. Der Gegensatz zwischen der *civitas terrena* und der *civitas caelestis* war, wenn man ihn nach dem Ziele bezeichnen wollte, zu dem jede der beiden Gemeinschaften drängte, der Gegensatz der *pax terrena* und der *pax aeterna*. In seiner Grundsätzlichkeit ergab sich das ganz zwanglos auf der einen Seite aus der besonderen Veranlassung des Werkes und auf der anderen aus dem Lebensgefühl Augustins. Eine besondere und künstliche Zuspitzung auf den vorliegenden Fall war es nicht. Der Anlaß für das Werk war der Goteneinfall des Jahres 410, die Störung des Reichsfriedens, die zu den Vorwürfen gegen die Christen geführt hatte. Augustin stellte dagegen die Frage nach dem Werte dieses Friedens. Den Heiden schien er nichts anderes zu bedeuten als die Freiheit, alle gemeinen Genüsse des Lebens hemmungslos auszukosten: sie suchten nicht eine *quieta vita*, sondern eine *secura nequitia* (II 29,

perturbationibus carnalibus . . . cum ergo vivificata fuerint membra nostra mortalia, iam nihil resistet spiritui nostro; non fames erit, non sitis erit, quia de corruptione corporis ista nascuntur.

I p. 96, 1) ¹⁾. Als sich dann im Verlaufe des Werkes der Blick von den zufälligen Grenzen des römischen Reiches befreite, als er sich auf die Gesamtheit aller irdisch gesinnten Menschen richtete und weiterhin überhaupt auf alle Wesen, die sich von dem wahren Gott abgekehrt hatten, da gewann auch die *pax* einen Inhalt, für den das Ereignis des Jahres 410 nur eine zufällige und einmalige Bedeutung hatte. Der Friede war das Ziel, nach dem jeder irdische Staat strebte, aber insofern in diesem Leben jeder Besitz nicht auf gemeinsamer Teilhabe, sondern auf ausschließendem Eigentum beruhte, war der Friede des einen nicht ohne die Niederlage des anderen durchzusetzen. Diese Beschränkung, die mit der Eigenart der irdischen Verhältnisse gegeben war, wurde deutlich, wenn man dagegen den himmlischen Frieden stellte, in dem die vollendeten Seligen sich im Genusse des höchsten und reinsten, allgegenwärtigen geistigen Gutes einigten ²⁾. Aber daß die künftige Herrlichkeit so beschrieben wurde, dazu lag der Grund nicht in der beabsichtigten Gegenüberstellung zum irdischen Staat und seiner *pax*, sondern in der lebendigen Jenseitshoffnung Augustins, für die der ewige Friede des künftigen Lebens von jeher die festeste Gewißheit war ³⁾.

¹⁾ Vgl. I 30, I p. 47, 6 ff.; I 33, I p. 50, 19 ff.; II 20, I p. 78, 1 ff.

²⁾ XV 3 ist Augustin in seiner Genesiserklärung so weit fortgeschritten, daß er auf Isaak zu sprechen kommt, II p. 62, 20: *recte igitur significat Isaac . . . filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque inmutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis*. Daran schließt XV 4 die Erörterung der irdischen *pax*, zu der noch XV 5 und XVIII 2 zu vergleichen ist. — Über die *terrena pax* s. auch XIV 1, II p. 4, 2 f.; XV 7, II p. 68, 30 ff.; *temporalis pax*: XV 17, II p. 94, 23 ff.

³⁾ Auf keinen Fall ist es angängig, wie Hermelink, Die civ. terr. bei Augustin, Festg. f. Harnack 1921, 305 Anm. 2, verlangt, mit dem höchsten religiösen Gut, das, „inhaltlich durch den Begriff der *civitas* bestimmt, als *pax* beschrieben wird“, den *pax*-Begriff der im donatistischen Streite entwickelten Kirchenlehre Augustins und den der antipelagianischen Schriften zusammenbringen, um daraus Folgerungen für den Organisationscharakter der *civitas caelestis* zu ziehen. Denn einmal ist die *pax* keine Eigentümlichkeit des augustinischen Kirchenbegriffs — siehe unten Beil. 3, III 3 Ende — und zweitens kommt der Kirchenbegriff hier überhaupt garnicht in Frage. Weitere Auseinandersetzungen mit Hermelink und den von ihm genannten Arbeiten (dazu jetzt noch M. Bolwin, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf

Hinweise auf die *pax aeterna* der *civitas caelestis* sind häufig und über das ganze Werk verstreut ¹⁾. Aber im Vergleich mit der ausführlichen Behandlung, die das Friedensziel im neunzehnten Buch erfährt, sind sie nur gelegentliche Bemerkungen und Andeutungen. Augustin hatte den Gang der beiden Reiche geschildert, die trotz allen Gegensätzen auf Erden mit- und ineinander verflochten waren ²⁾. Die Gemeinschaft der wahren Gläubigen fand sich im Gebrauch der zeitlichen Güter mit den Ungläubigen zusammen und wurde durch Unheil und Unglück in derselben Weise wie sie betroffen; nur im Glauben, in der Hoffnung und in der inneren Bindung an die äußeren Gegebenheiten unterschied sie sich von ihnen. Es blieb als letztes die endgültige Sonderung darzustellen, in der die Gottgläubigen von den Abtrünnigen für alle Ewigkeit getrennt wurden und beide den nie endenden Lohn für ihr Verhalten in dieser Welt empfangen. Was kommen würde, wußte jeder, für den die Lehren der Kirche die Wahrheit sprachen. Die Gottlosen gingen ein in die ewige Verdammnis, die Gläubigen in die ewige Seligkeit. Aber für sie hatte der Ausgang ihrer Pilgerfahrt noch eine andere Bedeutung. Das letzte Ziel ihres Lebens war mehr als nur ein Abschluß. Es war so herrlich, daß sich nicht nur das irdische Dasein, neben ihm gesehen, als das trübste Elend darstellte, sondern daß gerade aus ihm die Kraft erwuchs, dieses Dasein zu überwinden. Der ewige Friede war mehr als eine Tatsache, deren sich der Glaube gewiß war. Er war die Erfüllung einer

der *Roma aeterna* bis auf Leo den Großen, Diss. Münster 1923, wo die bisherige Literatur gut verwertet wird) erübrigen sich, da die in der vorliegenden Arbeit vertretene Auffassung des 19. Buches der *Civitas Dei*, das Harnack mit Recht als das wichtigste des ganzen Werkes bezeichnet hat, allein schon in jeder Weise zu anderen Ergebnissen führt.

¹⁾ Siehe etwa I 1, I p. 3, 14; I 29, I p. 97, 1; XII 23, I p. 550, 7; XIV 9, II p. 24, 32; XV 3, II p. 62, 21; XV 4, II p. 63, 28; XV 6, II p. 66, 23. p. 67, 11; XVII 13, II p. 235, 13.

²⁾ Er faßt den Inhalt seines Werkes am Ende des 18. Buches, c. 54, II p. 345, 12 ff., so zusammen: *sed aliquando iam concludamus hunc librum, hoc usque disserentes et quantum satis visum est demonstrantes, quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus ambae temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiat unaquaeque suum finem, cuius nullus est finis.*

Sehnsucht, die das ganze Verhalten der Gläubigen bestimmte, er war, in der Schulsprache der Philosophen ausgedrückt, das *sum-mum bonum* der Christen ¹⁾. Darum stellte Augustin an den Anfang des neunzehnten Buches die Auseinandersetzung mit Varro, darum legte er aber auch die große Abhandlung über das allgemeine Friedensstreben ein. Der Glaube der Christen sollte in dieser seiner bestimmten und besonderen Ausprägung einer auf den jenseitigen Frieden vertrauenden Gewißheit, in der er für die ganze Auffassung der irdischen Verhältnisse maßgebende Bedeutung hatte, als sinnvoll erwiesen werden.

Die oben abgebrochene Untersuchung hatte gezeigt, daß Augustin für den Nachweis des allgemeinen Friedensstrebens zur Schrifteines unbekannten Philosophen gegriffen hatte. Die lebendige Verarbeitung der dort vertretenen Gedanken hatte im 13. Kapitel zu Unklarheiten geführt, deren Aufhellung vor allem die Kenntnis des augustinischen Friedensbegriffes zu verlangen schien. Nachdem die Stufenfolge aller möglichen *pax*-Verhältnisse mit der Erklärung der *pax omnium rerum* als der *tranquillitas ordinis* und der Näherbestimmung des *ordo* selbst ihren Abschluß gefunden hatte, war Augustin anscheinend unvermittelt dazu übergegangen, den Zustand derer, die *miseri* genannt wurden, zu kennzeichnen. Sie befinden sich, sagt er, als *miseri* nicht im Frieden, daher aber auch, nach der zuletzt gegebenen umfassenden Begriffsbestimmung, nicht in der *tranquillitas ordinis*, die frei von aller Störung ist. Dagegen können sie, da sie mit Recht *miseri* sind, auch nicht gegen alle Ordnung in ihrem Zustande sein, in welchem sie mit den *beati* zwar nicht zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen, aber von ihr doch immerhin durch eine *lex ordinis* ausgeschlossen sind. Erleiden sie keine Störung, so passen sie sich der Umwelt, so weit es möglich ist, an; dadurch ist in ihnen bis zu einem bestimmten Grade *tranquillitas ordinis*, d. h. also *pax* verwirklicht. Sie sind dann deswegen *miseri* zu nennen, weil sie, zwar in einer gewissen *securitas* frei von Schmerz, doch nicht dort sind, wo der Begriff der *securitas* und der des Schmerzes

¹⁾ Für Augustin kam bei dieser Bezugsetzung die doppelte Bedeutung des Wortes *finis* in Betracht, das den Ausgang, das Ende wie den Endzweck, das höchste Gut bezeichnet.

überhaupt keine Geltung haben. Demgegenüber wird ihre Lage verschlechtert, wenn zwischen ihnen und dem Gesetze, welches den *naturalis ordo* beherrscht, kein Friede besteht. »Erleiden sie aber Schmerz, so ist dort, wo es schmerzt, eine Störung des Friedensverhältnisses eingetreten, während andererseits da noch Friede besteht, wo der Schmerz nicht brennt und das Körpergewebe nicht verletzt wird. Wie es nämlich ein Leben ohne Schmerz gibt, Schmerz ohne irgendwelches Leben aber nicht sein kann, so gibt es einen Frieden ohne jeden Krieg, unmöglich aber Krieg ohne irgendwelchen Frieden« — nicht insofern Krieg geführt wird, erläutert Augustin diese letzten Worte, sondern insofern der Krieg von oder in denen geführt wird, die irgendwelche Naturen sind; diese aber könnten nicht bestehen, wenn sie nicht auf einem wie immer gearteten Friedensverhältnis beruhten.

Die Gedankenentwicklung spitzt sich auf die Störung eines Friedensverhältnisses zu, deren sinnfälliger Ausdruck der Schmerz ist. Es handelt sich also um die *pax corporis*, die in der vorangestellten *pax*-Tafel an erster und unterster Stelle als *ordinata temperatura partium* ihre Begriffsbestimmung erfahren hatte. Da erst im 14. Kapitel mit der *pax* der *anima irrationalis* die Besprechung der weiteren *pax*-Verhältnisse aufgenommen wird, darf damit gerechnet werden, daß in der ganzen Auseinandersetzung des 13. Kapitels die *pax corporis* berücksichtigt wird. Fast alles von dem, was Augustin hier vorträgt, sind eigene Gedanken, zu denen er nur eben angeregt ist. Wörtlich übernommen dagegen hat er den Satz von der Störung des Körperfriedens, die ihren Ausdruck im Schmerz findet, und die Folgerung, die sich daraus ergibt, daß nämlich ebenso, wie es zwar ein Leben ohne Schmerz, aber keinen Schmerz ohne Leben geben kann, auch ein Friede ohne Krieg, nie aber Krieg ohne einen wie immer gearteten Frieden denkbar sei¹⁾. Wo die Schrift des unbekannten Philosophen bisher zu fassen gewesen war, hatten, wie es schien, ihre Beobachtungen darauf gezielt, an der Friedensstörung die zwangsläufige Notwendig-

¹⁾ p. 377, 23: *cum autem dolent, ex qua parte dolent, pacis perturbatio facta est; in illa vero adhuc pax est, in qua nec dolor urit nec compago ipsa (vgl. c. 12, p. 375, 31) dissolvitur. sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest.*

keit des Friedens selbst zu erweisen, mochte er als Vorbedingung ¹⁾ oder als Ergebnis der Friedensstörung zu verstehen sein. Hier wird dieser Beweiszweck in klaren Worten herausgestellt: *bellum esse sine aliqua pace non potest*.

Die voraussetzende Beobachtung und die aus ihr sich ergebende Folgerung liegen bei Augustin in einem Zusammenhange, der mit ihnen nur locker verbunden ist. Aber die Gedanken, die auf sie hinführen, sind ebenso wie die, welche sie fortsetzen, nur dann zu verstehen, wenn die Aussage von der gestörten *pax corporis* als eine Gegebenheit angesehen wird, an die Augustin den Anschluß gewinnen mußte. Auf der anderen Seite stand als letztes Glied der *pax*-Reihe die *pax omnium rerum*, die als *tranquillitas ordinis* erklärt war. Beide Pole sucht Augustin zunächst miteinander in Verbindung zu setzen.

Er scheidet *miseri* und *beati* ²⁾ und läßt sie sich, durch die *lex ordinis* getrennt, gegenüberstehen. Es kann kein Zweifel sein, daß Augustin, so unvorbereitet er von den *miseri* spricht, mit ihnen nicht besonders unglückliche Menschen meint, sondern die Menschheit als Ganzes. Er gibt ihr diese Bezeichnung, weil er, ohne auf den Leser Rücksicht zu nehmen, von der Tatsache ausgeht, zu der er hinführen will, daß nämlich der Mensch den Angriffen des Schmerzes ausgesetzt ist. Derjenige, für welchen auch nur die Möglichkeit des Schmerzes in Betracht kommt, befindet sich nach dem bedingungslos urteilenden Lebensgefühl des späten Augustin von vornherein in dem Zustande der *miseria*. Aus der gleichen herabwürdigenden Bewertung des irdischen Daseins heraus, welche immer dort, wo vom Frieden gesprochen wird, am offensten zur Geltung kommt, leugnet Augustin, daß die Menschen, insofern sie ihre Bezeichnung als *miseri* zu Recht führen (p. 377, 10 f.), in einem Zustande des Friedens leben können. Da aber die *pax* in ihrem weitesten Sinne als *tranquillitas ordinis* bestimmt

¹⁾ So bei dem Verein derer, die als Angreifer den inneren Frieden der Gesellschaft stören.

²⁾ p. 377, 10: *proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est; verum tamen, quia merito iusteque sunt miseri, in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti.*

war, bedeutet die Tatsache, keinen Frieden zu haben, so viel wie keine *tranquillitas ordinis* zu besitzen. Das hat Augustin Schwierigkeiten gemacht. Es waren hier zwei Begriffe gleichgesetzt, die in dem Augenblicke, in welchem die Inhalte in sie hineingelegt wurden, die bei Betonung ihrer inneren Werthhaftigkeit mit ihnen verbunden waren, auf das schärfste auseinander traten. Dann deckte sich der Begriff des *ordo*, mit welchem Augustin die göttliche Weltordnung zu rechtfertigen gewohnt war und der darum stets ganz verwirklicht sein mußte, mit dem der *pax* nicht mehr, der, wie sein Lebensgefühl ihm sagte, in diesem Dasein unmöglich je verwirklicht sein konnte. Um den Ausgleich dieses Widerspruches bemüht sich die Auseinandersetzung.

Von der *tranquillitas ordinis*, welche die Menschen mit der *pax* entbehren, wird mit einem Vorbehalt gesprochen: sie ist ihnen versagt, insoweit sie als Freiheit von jeder Störung (*perturbatio*) zu verstehen ist. Als *miseri* selbst aber befinden sich die Menschen, da Gott nichts ungerecht geschehen läßt, durchaus in einem Zustande des *ordo*. Sind sie nämlich von den *beati*, d. h. den im Tode Vollendeten getrennt, so unterstehen sie immerhin dem Gesetze, das dem *ordo* eigentümlich ist, der *lex ordinis*. Indem der Begriff der *perturbatio* eingeführt wird, wird zugleich der gegebene Satz von der *pax corporis* und deren Störung, die sich im Schmerz äußert, vorbereitet, ohne daß freilich das Wort bereits den eindeutigen Sinn einer Veränderung der *ordinata temperatura partium* (p. 376, 29) besitzt; es ist vorerst in der allgemeinen Bedeutung einer jeden innerlich begriffenen Störung zu verstehen ¹⁾. Sind die Menschen frei von *perturbatio*, heißt es weiter ²⁾, so besteht zwischen ihnen selbst und dem, was um sie her ist, ein Zustand der Ausgleichenheit; sie besitzen folglich bis zu einem gewissen Grade *tranquillitas ordinis* und damit auch *pax*. Ist also der erst im Jenseits mögliche Zustand einer vollkommenen, von jeder *perturbatio* freien *tranquillitas ordinis* dem irdischen Dasein versagt, so läßt sich doch von *tranquillitas ordinis* im menschlichen Leben insofern reden, als eine zeitweilige Ungestörtheit allerdings denk-

¹⁾ Vgl. etwa XIV 3, II p. 7, 25; XIV 5, II p. 12, 9; XIV 8, II p. 16, 16.

²⁾ p. 377, 16: *qui cum sine perturbatione sunt, rebus, in quibus sunt, quantacumque congruentia coaptantur; ac per hoc inest eis ordinis nonnulla tranquillitas, inest ergo nonnulla pax.*

bar ist. Aber obwohl dann die Menschen frei von Schmerz und äußerer Störung sind ¹⁾, *etsi in aliqua securitate non dolent*, verdienen sie ihre Bezeichnung als *miseri* immer noch deswegen, weil sie sich nicht dort befinden, wo *securitas* und *dolere* überhaupt nicht in Frage kommen, das besagt: weil sie nicht — als *beati* — in dem Zustande des ewigen Friedens leben, der keine *cura* und keinen *dolor* kennt. Damit ist neben der *perturbatio* der *dolor* aufgenommen und der Anschluß an den gegebenen Satz von der körperlichen *perturbatio pacis*, deren Ausdruck der *dolor* ist, gewonnen. Der erreichte Zusammenhang wird nur durch eine kurze Bemerkung unterbrochen, die auf den *ordo*-Gedanken zurückgreift und die Lage der Menschen in dem Falle für verschärft erklärt, daß sie keinen Frieden mit dem Gesetze haben, dem der *naturalis ordo* untersteht ²⁾, d. h. daß sie nicht die Tatsache der gerechten göttlichen Weltordnung anerkennen ³⁾.

Ließ in der eben betrachteten Auseinandersetzung der stark hervortretende *ordo*-Begriff die Gedanken nicht zu freier und klarer Entfaltung kommen, so greift im folgenden noch eine andere Vorstellung ein, die für das Denken Augustins ebenfalls von entschiedener Bedeutung ist. Durch den aus der benutzten Schrift entnommenen Satz, daß es einen Krieg ohne Frieden nicht geben könne, wird Augustin zum Vortrage von Gedanken veranlaßt, die er sich aus dem Neuplatonismus angeeignet und seit seiner Abkehr von den Manichaeern in unermüdlicher Wiederholung verfochten hatte, daß nämlich ein *malum* ohne ein *bonum* nicht denkbar sei. In genau überlegter Fassung ist der Inhalt dieser Lehre beschrieben, wo im zwölften Buch über die gefallenen Engel und damit über den guten und bösen Willen im allgemeinen gehandelt wird. Alle Geschöpfe sind gut, weil sie von Gott geschaffen sind, veränderlich aber, weil sie aus dem Nichts hervor-

¹⁾ p. 377, 19: *verum ideo miseri sunt, quia, etsi in aliqua securitate non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere non debeant; miseriores autem, si pax eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur.*

²⁾ Gemeint ist die *lex aeterna*.

³⁾ Der Begriff des *naturalis ordo* bei Augustin berührt sich mit dem der *naturalis ratio* in der römischen Rechtswissenschaft. Vgl. etwa Moritz Voigt, Das *ius naturale, aequum et bonum* und das *ius gentium* der Römer I, Leipzig 1856, 547 ff., 270 ff., 324 ff.

gebracht wurden ¹⁾. Die mit Verstand und Willen begabten Wesen ²⁾, Engel und Menschen, zeigen bei verkehrter, von Gott als dem höchsten Gut abgewandter Willensrichtung ein *vitium*, einen fehlerhaften Mangel. Da es im Wesen des *vitium* liegt, zu schaden, Gott aber keinen Schaden erleiden kann, schädigen sie sich selber. Das aber wäre unmöglich, wenn sie nicht gut geschaffen wären ³⁾. Dabei äußert sich die Wirkung des *vitium* in Verlust oder Verminderung von *integritas*, *pulchritudo*, *salus*, *virtus* und was sonst als *bonum naturae* zu verstehen ist. Würde ein solches gänzlich fehlen, so hätte das *vitium* keine Angriffsfläche, könnte nicht schaden und würde sich damit selber widersprechen ⁴⁾. Es läßt sich also sagen: ein *vitium* kann ebensowenig im höchsten *bonum* wie in gar keinem *bonum* sein. Reine *bona* sind demnach denkbar, reine *mala* nicht. Denn auch die Wesen, welche auf Grund ihres bösen Willens mit einem *vitium* behaftet sind, sind nur insoweit böse, als die Wirkung des *vitium* reicht; insoweit sie aber Wesen sind, sind sie gut. Sofern sich endlich ein unter der Wirkung des *vitium* stehendes Wesen im Stande der Strafe befindet, kommt zu der Tatsache, daß sein Wesen selbst — weil und soweit es ein Seinswesen ist — gut sein muß, weiter hinzu, daß die Strafe gerecht ist; alles aber, was gerecht ist, ist gut ⁵⁾.

¹⁾ XII 1, I p. 513, 1: *ea, quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verum tamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.*

²⁾ XII 3, I p. 516, 11: *(ea natura,) cui mens inest capax intellegibilis lucis, qua discernitur iustum ab iniusto.*

³⁾ XII 1, I p. 513, 21: *omne autem vitium naturae nocet ac per hoc contra naturam est.* XII 3, I p. 515, 8: *Deus namque immutabilis est et omni modo incorruptibilis. idcirco vitium, quo resistunt Deo qui eius appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum, neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum* p. 515, 19: *nulla quippe mala Deo noxia, sed mutabilibus corruptibilibusque naturis, bonis tamen ipsorum quoque testimonio vitiorum. si enim bonae non essent, eis vitia nocere non possent.*

⁴⁾ XII 3, I p. 515, 22: *nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem pulchritudinem, salutem virtutem et quidquid boni naturae per vitium detrahi sive minui consuevit. quod si omnino desit, nihil boni adimendo non nocet ac per hoc nec vitium est. nam esse vitium et non nocere non potest.*

⁵⁾ XII 3, I p. 515, 30: *vitium esse nec in summo posse bono nec nisi in aliquo bono. sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam; quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis initio vitiatæ sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. et*

Der Begriff des *bonum* enthält drei Bezugsrichtungen: eine, welche auf die Willenshaltung zielt; eine zweite, welche den Seinscharakter eines jeden Geschöpfes berücksichtigt; und eine dritte, welche in der fraglos anerkennenden Bewertung der Weltordnung zum Ausdruck kommt. Man kann von einem willensmäßig-moralischen, einem substantiellen und einem ästhetischen¹⁾ Inhalt sprechen. Alle drei liegen so, wie sie sich gegenseitig bedingen, eng und beinahe ungespalten nebeneinander: kehrt sich ein Wesen von Gott als dem höchsten Sein und dem höchsten Guten ab, so mindert es das von Gott geschaffene Sein und Gute der eigenen Natur, ohne es doch ganz auslöschen zu können, und zugleich offenbart sich in der Entsprechung von Schuldmaß und Strafmaß die Güte der gerechten göttlichen Weltordnung.

Mit diesen Gedanken vom *bonum*, ohne welches ein *vitium* oder, was dasselbe besagt, ein *malum* nicht denkbar ist, tritt Augustin an den gegebenen Satz heran, daß Krieg ohne Frieden nicht möglich sei. Er biegt zunächst die weite Folgerung einengend auf ihre Voraussetzung zurück. Hatte der abschließende Satz, gestützt auf die Feststellung am kranken Körper, eine allgemeine Erkenntnis in Worten ausgesprochen, die der politischen Begriffssprache angehörten, so beschränkt Augustin, ohne allerdings die Vergewaltigung, die er vornimmt, im mindesten verdecken zu können, gegen den deutlichen Sinn der Aussage Krieg und Frieden wieder auf den Zustand des menschlichen Körpers. »Krieg kann

cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo, quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita non est. hoc enim est iustum et omne iustum procul dubio bonum.

¹⁾ Ein stark kontemplativ-ästhetischer Zug ist für die spätantike Weltansicht kennzeichnend. Bestimmt durch den stoischen Vorsehungsgedanken, hat sie es oft ausgesprochen, daß jedes Wesen in der Welt gerade seinen Platz zu Recht einnimmt und Anspruch darauf hat, hinsichtlich seines Wertes nicht von dem begrenzten Blickfelde eines anderen Wesens aus und dem Nutzen oder Schaden, den es diesem bringt, beurteilt zu werden — *plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis seu voluptate cupientis*, wie Augustin einmal sagt, civ. Dei XI 16, I p. 484, 7 —, daß vielmehr alles, was ist, so wie es ist, als Teil zur Vollendung des Ganzen beiträgt und deswegen gut ist. Man soll die Welt mit selbstauslöschender Sachlichkeit in ihrer gestuften und ineinandergreifenden Ordnung würdigen und wie ein Gemälde betrachten können, dessen helle und dunkle Farben für die Wirkung in gleicher Weise nötig sind (civ. Dei XI 23, I p. 493, 4).

ohne irgendwelchen Frieden nicht sein, nicht insofern Krieg ist, sondern insofern Krieg von denen oder in denen geführt wird, welche ein bestimmtes Wesen besitzen, weil sie überhaupt kein Dasein haben könnten, wenn sie nicht auf einem wie immer gearteten Friedensverhältnis beruhten«¹⁾.

Auf dieser Ebene geht Augustin im folgenden den Gedanken nach, welche ihm mit dem ersten und dem letzten Gliede der allgemeinen *pax*-Reihe vom Anfang des Kapitels gegeben waren: der Vorstellung von der Verwirklichung des *ordo* und derjenigen von der Eigenschaft des Schmerzes, sich als Anzeichen einer teilweisen und örtlich beschränkten Störung des Körperfriedens, das heißt aber eines *malum* innerhalb eines *bonum*, begreifen zu lassen. Besondere Anschaulichkeit wird gewonnen, wenn ein wirklicher Fall erläutert wird. Das Beispiel liefert der *diabolus*²⁾.

Es gibt Wesen, in denen ein *malum* nicht ist oder nicht einmal sein kann; daß es aber Wesen gäbe, in denen kein *bonum* sei, ist unmöglich. Daher ist nicht einmal das Wesen des Teufels, insoweit es (substantielles) Seinswesen ist, schlecht, sondern die verkehrte Willensrichtung hat es schlecht gemacht. Verharrete der Teufel nicht in der Wahrheit, so entging er darum doch nicht dem Urteilspruch der Wahrheit; blieb er nicht in der Ruhe der Ordnung, so entflohe er deswegen nicht der Gewalt des Ordners. Das Gute von Gott her, das in seinem Seinswesen liegt, entzieht ihn nicht der Gerechtigkeit Gottes, durch die er in der Strafe den Platz erhält, der ihm nach der Weltordnung zukommt. Aber Gott verfolgt dort nicht das Gute, das er selber geschaffen, sondern das Böse, das jener verschuldet hat. Denn Gott nimmt nicht ganz fort, was er dem Wesen gegeben hat, sondern etwas nimmt er, etwas läßt er, damit die Empfindung für den Schmerz über das Verlorene bleiben kann.

Der Schmerz selbst ist das beweisende Anzeichen dafür, daß ein Gut genommen und ein Gut gelassen ist. Wäre nämlich kein Gut gelassen, so wäre eine Schmerzempfindung über das verlorene

¹⁾ p. 377, 29: *non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent.*

²⁾ Vgl. zum folgenden auch *de vera relig.* 13, 26, Migne 34, 133.

Gut nicht möglich. Der Beweis dafür liegt in diesem ¹⁾: Wer sündigt, ist schlechter, wenn er sich im Verlust des sündenfreien Zustandes der *aequitas* freut; wer aber Beschwerden erduldet, ohne dadurch in den Besitz eines höheren Gutes zu kommen, d. h. also ohne einen absehbaren Zweck zu verfolgen, beklagt den Verlust des schmerzfreien Zustandes der *salus*. Da nun *aequitas* und *salus* beides Güter sind und man über den Verlust eines Gutes eher Schmerz als Freude zu empfinden hat — vorausgesetzt, daß durch ihn nicht ein höheres Gut gewonnen wird, wie die Sündenfreiheit höher steht als die Schmerzfreiheit —, so ist für den Übeltäter der Zustand angemessener, wo er in der Strafe Schmerz erleidet, als der, wo er im Vergehen sich freute. Wie also in der Sünde die Freude über die freiwillige Aufgabe des Guten von schlechtem Willen zeugt, so zeugt in der Strafe der Schmerz über den Verlust des Guten von einem guten Wesen. Wer nämlich über den verlorenen Frieden seines Wesens Schmerz empfindet, ist zu dieser Empfindung deswegen fähig, weil Reste eines Friedensverhältnisses in ihm vorhanden sind, durch welche bewirkt wird, daß sein Wesen mit sich selber in Freundschaft steht.

Der Beweis, den Augustin für die Behauptung gibt, daß der Schmerz ein *testimonium boni adempti et boni relict* sei, ist nichts weniger als klar. Bezeichnend ist gleich, daß die aus zwei Prämissen in der Form eines logischen Schlusses gefolgerte endgültige Aussage weiter durch einen begründenden Satz gestützt wird. p. 378, 23: *qui enim dolet amissam naturae suae pacem, ex aliquibus reliquiis pacis id dolet, quibus fit, ut sibi amica natura sit* ²⁾. Zudem hat diese

¹⁾ p. 378, 13: *qui peccat, peior est, si laetatur in damno aequitatis; qui vero cruciatur, si nihil inde adquirat boni, dolet damnum salutis. et quoniam aequitas ac salus utrumque bonum est bonique amissione dolendum est potius quam laetandum (si tamen non sit compensatio melioris; melior est autem animi aequitas quam corporis sanitas): profecto convenientius iniustus dolet in supplicio quam laetatus est in delicto. sicut ergo laetitia deserti boni in peccato testis est voluntatis malae, ita dolor amissi boni in peccato testis est naturae bonae. qui enim dolet amissam naturae suae pacem, ex aliquibus reliquiis pacis id dolet, quibus fit, ut sibi amica natura sit.*

²⁾ Vgl. XIX 4, p. 361, 7 (aus Varro de philosophia, s. oben S. 9): *hanc esse naturae primam quodam modo et maximam vocem, ut homo concilietur sibi et propterea mortem naturaliter fugiat, ita sibi amicus, ut esse se animal et in hac coniunctione corporis atque animae vivere velit vehementer atque appetat.* — Der Begriff des *sibi amicum* esse entspricht dem der οἰκείωσις.

Feststellung selber mit der Art der hier vorgetragenen Auseinandersetzung und mit der ganzen Gedankenentwicklung über verlorenes und bewahrtes *bonum* nur wenig zu tun. Die *pax corporis* stand in diesem besonderen Zusammenhange weder zum Beweise noch war hier bisher überhaupt an sie erinnert. Aber gerade dieses unvorbereitete Erscheinen des *pax*-Begriffes ist von Bedeutung. Es beweist, daß Augustin die Gedanken, welche von seiner Vorlage über die *pax corporis* und ihre im Schmerz sich äußernde Störung vorgebracht waren, nicht völlig hinter seiner eigenen Behauptung des *nullum malum sine bono* zurückgestellt hat. Der Mangel in der Anlage seines *dolor*-Beweises wird dann wenigstens zum Teil seine Erklärung darin finden, daß ein vollständiger Ausgleich der beiden Vorstellungsreihen, der eigenen und der gegebenen, nicht gelungen ist.

Die Eigenart des Beweises liegt darin, daß durchgängig in Begriffspaaren geredet wird, die sich wechselseitig entsprechen sollen. Gleich der einleitende Satz ist dadurch bestimmt. p. 378, 13: *qui peccat, peior est, si laetatur in damno aequitatis; qui vero cruciatur, si nihil inde adquirat boni, dolet damnum salutis*. Dem *laetari* steht das *dolere*, dem *damnum aequitatis* das *damnum salutis* gegenüber. Aber dem ersten Glied der Aussage fehlt die klare Schärfe. Gerade dadurch jedoch ist die Möglichkeit gegeben, die Voraussetzungen zu erkennen, welche dem Beweise zugrunde liegen. Die Behauptung, daß der Sünder schlechter sei, wenn er sich im Verluste seiner *aequitas* freue, steht nicht gleichwertig neben der folgenden Feststellung, daß bei körperlichem Schmerz ein *damnum salutis* ¹⁾ zu beklagen sei. Sie ist so, wie sie gefaßt ist, ohne diese zweite Aussage gar nicht zu verstehen. Der Begriff des *damnum salutis* prägt den des *damnum aequitatis*, und ebenso wird durch die Tatsache des *dolere* die ihr gegenüberstehende des *laetari* gesetzt. Nur so ist es begreiflich, daß nicht, wie verlangt werden müßte, zunächst in allgemeiner Feststellung das Wesen der Sünde schlechthin als Verlust der *aequitas* gekennzeichnet wird, sondern gleich — im Komparativ — von schlechteren Menschen die Rede ist, welche sich über den Verlust der *aequitas* freuen.

¹⁾ Zu verstehen ist *salus*, wie Zeile 19 zeigt, als *corporis sanitas*; vgl. auch oben S. 35 Anm. 1.

Für Augustin erweist sich die Vorstellung vom *damnum salutis* als eine Gegebenheit, die ihm bekannt war, bevor er den Beweis anlegte. Woher sie hier stammt, wo die Eigenschaft des Schmerzes, Zeuge für Verlust und Bewahrung eines Gutes zu sein, dargestellt werden soll, kann keinem Zweifel unterliegen. Augustin geht von den Anschauungen aus, die ihm durch seine Vorlage gegeben waren.

Hatte diese jedoch im Schmerz den Ausdruck einer teilweisen und örtlich beschränkten Störung der *pax corporis* gesehen, so unterscheidet Augustin den rein körperlichen Schmerz von der seelischen Verfassung, die durch ihn bewirkt wird: *qui cruciatur, si nihil inde adquirat boni, dolet damnum salutis*. Das Bewußtsein von der Störung des körperlichen Wohlbefindens ist für den Betroffenen stets schmerzlich. Da die Tatsache in allgemeiner Gültigkeit festgestellt werden soll, wird der Ausnahmefall nicht unerwähnt gelassen, daß der Schmerz in Aussicht auf ein höheres Gut ertragen wird. Unter dieser Voraussetzung ist das Bewußtsein nicht schmerzlich.

In der Auffassung des *dolor* ist damit eine Umlagerung eingetreten. *Dolere* bezeichnet nicht mehr den körperlichen Schmerz, sondern die schmerzliche Anerkennung der in jenem gegebenen Tatsache. Wurde jetzt weiterhin von *dolere* gesprochen, um die Behauptung zu erweisen, daß das Gut, welches ein Wesen besitzt, vermindert, aber nie völlig aufgehoben werden könne, so war es durch diese Bedeutungsverschiebung unmöglich geworden, daß nun noch der substantielle Inhalt des *bonum*-Begriffes in Betracht kam. Das heißt aber: der eigentliche Beweiszweck konnte, wie immer auch der Gedankengang fortgesetzt wurde, auf geradem Wege nicht mehr erreicht werden.

Von der fertigen Voraussetzung seiner *bonum*-Lehre aus hatte Augustin dem *damnum salutis* das *damnum aequitalis* gegenübergestellt. Er hatte immer vertreten, daß das *vitium*, welches in der Abkehr von dem höchsten Guten bestand, eine Minderung in dem eigenen substantiellen Seinscharakter des betreffenden Wesens zur Folge hatte. Hier, wo in der von ihm benutzten Schrift die Störung des Körperfriedens und der körperlichen Gesundheit erwähnt und dadurch in ihm selbst der ganze Vorstellungskreis des *bonum*-Gedankens angerührt wurde, gab die geläufige Be-

zugsetzung von moralischem Mangel und substantieller Minderung den Anlaß, daß umgekehrt der Einbuße an substantiellem Gut, die in der Vorlage erwähnt war, diejenige an moralischem Gut gegengeordnet wurde, daß also dem *damnum salutis* das *damnum aequitatis* gegenübertrat. Aus beiden Gegebenheiten ließ sich, ebenfalls nach geläufigen Voraussetzungen, ein *bonum* im ästhetischen Sinne beweisen: die Entsprechung, die das Schuldmaß in dem Strafmaß fand, war gerecht und also gut. p. 378, 16: *et quoniam aequitas ac salus utrumque bonum est bonique amissione dolendum est potius quam laetandum. . . , profecto convenientius iniustus dolet in supplicio quam laetatus est in delicto*. Die Schlußfolgerung ist hier, wo alles auf den Gegensatz von *dolere* und *laetari* gestellt ist, in der Weise ausgesprochen, daß es angemessener sei, Schmerz in der Strafe als im Vergehen Freude zu empfinden, Schmerz wiederum als Stellungnahme zu einer gegebenen Tatsache, also im Sinne eines moralischen Verhaltens begriffen ¹⁾. Ebenso wie nicht mit klaren Worten ausgesprochen wird, daß durch die Einbuße der *aequitas* als Schuld sich die dadurch bedingte Minderung der *salus* als Strafe ergibt, sondern wie dieses gerade nur eben angedeutet wird, ebenso ist auch nicht völlig zweifellos ersichtlich, ob das den Begriff der Angemessenheit zum Ausdruck bringende *conveniens esse* als reine Aussage oder auch als Forderung verstanden werden soll. Wird die erste Auffassung durch den ästhetischen Inhalt des *bonum*, der in diesem Zusammenhange in Betracht kommt, und dadurch verlangt, daß die ganze Auseinandersetzung über das Wesen des *diabolus* von der Vorstellung des verwirklichten *ordo* beherrscht wird, wäre also von hier aus *conveniens esse* als anerkennend bewertendes Urteil über eine gegebene Tatsache zu begreifen, so ist es andererseits durch den moralischen Gehalt des *dolere* nahegelegt, den Ausdruck auch im Sinne einer Verhaltensvorschrift zu verstehen.

Der anschließende Satz entscheidet die Frage nicht. p. 378, 21: *sicut ergo laetitia deserti boni in peccato testis est voluntatis malae, ita dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae*. Die Er-

¹⁾ Das betont die Zwischenbemerkung noch einmal ausdrücklich: Zeile 17f.: *si tamen non sit compensatio melioris (sc. dolendum est potius quam laetandum); melior est autem animi aequitas quam corporis sanitas*.

kenntnis, die sich aus einem schlußfolgernden Verfahren ergeben hatte und welche selbst dabei dem eigentlichen Beweiszweck nicht hatte Genüge tun können, wird für diesen fruchtbar gemacht. Wer dem entspricht, was als *conveniens* festgestellt war, ist insoweit gut. Sein Wesen läßt sich also in moralischem Sinne als *natura bona* bezeichnen, deren Gegenteil die *voluntas mala* ist. Der Sünder hatte also zwei *bona* verloren — das moralische der Sündenfreiheit und das substantielle der Schmerzfreiheit — und eins bewahrt, welches seinerseits ein moralisches war und sich in dieser seiner Eigenschaft dadurch zu erkennen gab, daß sein Träger die Stellung, die er innerhalb des ästhetischen *bonum* einzunehmen hatte, anerkannte. Damit war gezeigt, daß der Schmerz — in dem Sinne, wie er hier allein noch verstanden werden konnte, als moralisches Verhalten — das beweisende Anzeichen gleichzeitig für den Verlust wie für die Bewahrung von *bonum* sei.

Durch die Fassung, die der Schmerzbegriff am Anfang des Beweises um der beabsichtigten Paarung der Begriffe willen erhalten hatte, war der Beweis selbst in eine Richtung gewiesen, die seinem eigentlichen Zwecke nicht entsprach. Augustin hat ihn einzurenken und seiner Bestimmung doch noch zuzuführen versucht, indem er einen Satz anfügte, welcher ihm eine Begründung, die in diesem Falle doch nötig gewesen wäre, entbehren zu können schien: daß jeder Schmerz, den ein Wesen über den verlorenen Frieden seiner Natur empfindet, durch die Reste eines Friedensverhältnisses bewirkt wird, auf denen der Selbsterhaltungstrieb der Natur beruht ¹⁾. Der Begriff der Natur, die ihrem moralischen Gehalte nach als gut erwiesen worden war, erlaubte es bei seiner Doppeldeutigkeit, auch an das Seinswesen in physischem Sinne zu denken ²⁾. Dann war durch

¹⁾ Der Satz von der *amissa naturae pax* und den *reliquiae pacis, quibus fit, ut sibi amica natura sit*, ist nicht ganz glücklich gestaltet. Wollte Augustin, der auf den Begriff der *natura* Wert legte (vgl. nächste Anm.), das *sibi amicum esse* nicht von dem Leidenden selbst (vgl. c. 4, p. 361, 9), sondern von seiner *natura* aussagen, so durfte er, um klar zu sein, zum mindesten von ihr nicht ohne pronominalen Zusatz sprechen.

²⁾ Um dieser gewollten Doppeldeutigkeit willen ist der Begriff der *natura* überhaupt eingeführt. Der *voluntas mala* hätte auch eine *voluntas bona* entsprechen müssen.

den Hinweis auf einen restlichen Friedenszustand, wie er allem Schmerz zugrunde liegt, wenigstens kurz angedeutet worden, was das wahre Ziel des Beweises gewesen war: daß bei jeder strafbetingten Einbuße der substantiellen Unversehrtheit und bei allem Schmerz doch ein Gut zurückbleiben müsse, *ut sit qui doleat* (p. 378, 11). Mehr als diese immerhin geringe Rücksicht auf seine eigentliche Behauptung hat Augustin freilich nicht nehmen können. Er hätte sonst eingestehen müssen, daß sein ganzer Beweis am Wesentlichen vorbeigegangen war.

Augustin hat in seiner Bemerkung über den *dolor* als *testimonium boni adepti et boni relict* zwei Vorstellungsreihen zu verbinden versucht. Er glaubte durch Gedanken, die er seiner Vorlage entnahm, auf eine neue Art beweisen zu können, was ihm aus seiner *bonum*-Lehre eine völlig geläufige Tatsache war. Aber die fertigen Vorstellungen, die er sein Leben hindurch zu immer wiederholten Malen ausgesprochen hatte, besaßen in dem Grade das Übergewicht und waren für ihn so selbstverständliche Voraussetzungen, die nicht einmal ausführlich dargelegt zu werden brauchten, daß sie den Gedankengang von seinem eigentlichen Ziele abdrängten und ihn beinahe unverständlich machten. Der beabsichtigte Zweck ließ sich am Ende dann nur noch dadurch erreichen, daß ein Satz oder wenigstens ein Gedanke der Vorlage ohne jede weitere Erklärung übernommen wurde. Auch im folgenden steht Augustin noch dauernd in enger Verbindung mit den Gedanken, die ihm durch die Schrift des unbekannten Philosophen gegeben waren. Er beendet das Kapitel, indem er an die Vorstellung von dem Verlust eines *bonum* im *supplicium* anschließt, welche im *dolor*-Beweise ihre Geltung gehabt hatte. In der letzten Strafe, *in extremo supplicio*, haben die Sünder in ihren Qualen den Verlust der natürlichen Güter zu beweinen, die Gott ihnen nach strengem Rechte nimmt, wie er sie ihnen auch in seiner großen Güte verliehen hatte. Denn Gott gab dem Menschengeschlechte Güter, die für dieses Leben bestimmt waren, nämlich den zeitlichen Frieden nach dem geringen Maße wie das irdische Leben ihn zu besitzen vermag, in Gesundheit, Unversehrtheit und der Artgemeinschaft alles dessen, was Mensch heißt, sowie auch alles, was für den Schutz und die Wiederherstellung dieses Friedens notwendig ist: einmal das, was ständig ohne störende

Einwirkung die Sinne umgibt, Licht und Stimme ¹⁾, Luft zum Atmen und Wasser zum Trinken, und andererseits das, was für die Ernährung und Kleidung wie für die Pflege und den Schmuck des Körpers wichtig ist. Wer von diesen Gütern, welche für den Frieden der sterblichen Menschen bestimmt sind, den richtigen Gebrauch macht, zu dem er verpflichtet ist, soll im ewigen Leben andere Güter empfangen, die höher stehen und besser sind, nämlich den Frieden der Unsterblichkeit und den Ruhm und die Ehre, die ihm entsprechen, um Gott zu genießen und seinen Nächsten in Gott; wer aber von den Gütern des irdischen Lebens einen verkehrten Gebrauch macht, soll die künftigen Güter nicht empfangen und außerdem noch das, was er besaß, verlieren.

Von der Minderung des moralischen Gutes in der Schuld und des substantiellen in der Strafe findet Augustin den Übergang zu der Tatsache, daß im Endzustande der Verdammnis alle sogenannten *naturalia bona* völlig beseitigt werden. Als das Gegenbild der endgültigen Verwerfung ergibt sich andererseits sofort die ewige Seligkeit mit ihrer höchsten Steigerung und Vervollkommnung alles dessen, was gut genannt werden kann. Daß der Inhalt des jenseitigen Lebens vor allem als *pax* verstanden wird, erklärt sich im allgemeinen aus dem Vorstellungskreise, der überhaupt dieser ganzen Abhandlung über den Frieden zugrunde liegt, deren Zweck es eben ist, den himmlischen Frieden als sinnvolles Ziel alles irdischen Strebens zu erweisen, und es deutet im besonderen auf die Aussage innerhalb der großen *pax*-Reihe vom Anfang des Kapitels hin, die von der *pax* der *caelestis civitas* als einer *societas fruendi Deo et invicem in Deo* gesprochen hatte. In der Mitte zwischen Seligkeit und Verdammnis steht das irdische Leben mit seinen Gütern, welche, je nachdem ob sie gut oder verkehrt gebraucht werden und ob der Mensch sich an sie kettet oder ihnen frei gegenüber steht, im letzten Gericht gesteigert oder ganz genommen werden. Augustin hat sie im Gegensatz zur *pax immortalitatis* unter dem Begriffe der *pax temporalis* zusammengefaßt, welche für den Menschen *pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis* (p. 378, 33) besteht, und unter ihnen weiter das verstanden, was für den Schutz

¹⁾ Zu dieser sinnlosen Vorstellung siehe unten S. 70 Anm. 1.

und die Wiederherstellung dieses Friedens notwendig ist, das heißt einmal, wie Augustin sagt, ‚was den Sinnen anliegt‘, *quae adjacent sensibus*, und was, wie der Gegensatz im folgenden beweist, die Zahl der Güter umfaßt, die den Menschen ohne weiteres Zutun von seiner Seite in der Natur umgeben, und zweitens das, was durch überlegte Aneignung dem menschlichen Körper nützlich gemacht werden kann ¹⁾).

Die *pax*, die durch derartige natürliche und angeeignete Güter bewahrt wird oder bei einer Störung wiederhergestellt werden kann, ist die *pax corporis*. Augustin spricht immer noch von ihr und im Grunde nur von ihr, so sehr er auch alle klaren Linien verwischt. Im Gegensatz zur *pax immortalitatis* nennt er die *pax*, die in diesem Leben möglich ist, *pax temporalis*. Aber damit ist ein Begriff eingeführt, der ganz andere Vorstellungen enthält als hier angebracht sind. Die *pax temporalis* ²⁾ ist der allgemeine Zustand, in welchem die Menschen frei von Störung sind, der bei und mit all den Mängeln, die er aufzuweisen hat — der ständigen Gefahr, von äußeren und inneren Feinden gestört zu werden, und der dauernden Möglichkeit, als Selbstwert verstanden entsittlichend zu wirken —, sich als das höchste Gut der menschlichen Gemeinschaft darstellt und in dieser Eigenart der vollkommenen

¹⁾ Es werden zwei Arten von Gütern geschieden. 1. *quae apte ac convenienter adjacent sensibus*, das heißt: was die Sinne ohne störende Einwirkung umgibt. Dazu gehören Licht, Luft, auch Wasser. Daß neben *lux* auch *vox* genannt wird, ist unsinnig und kann nur um des Gleichklanges willen geschehen sein. Augustin las von *sensus*, dachte daher bei *lux* an das Auge und ergänzte *vox* — wohl in weiterer Bedeutung als Schall — für das Gehör. In der Vorlage wird von den vier Elementen die Rede gewesen und *sensus* allgemein als Empfindungsfähigkeit verstanden sein. 2. *quidquid ad alendum tegendum curandum ornandumque corpus congruit*. Beispiele werden nicht angeführt. Es handelt sich um das, was der Mensch sich nutzbar macht, was ihn nicht dauernd und an allen Orten umgibt, sondern was er aus der Fülle der Naturschätze auswählt und mit Überlegung für sich verwendet. Bei Augustin kommt dieser Gegensatz nicht klar heraus. Man denkt, es würden Sinne und Körper geschieden, ohne daß man in einer solchen Einteilung den mindesten Sinn finden könnte. Schuld trägt die Erwähnung der *vox*. Daß Augustin überhaupt dazu kommt, zwei Gruppen zu scheiden, zeigt, wie reichhaltig die Auseinandersetzung war, über die er hinwegging.

²⁾ Vgl. oben S. 53 Anm. 2.

pax des Jenseits gegenübersteht. Augustin faßt die *pax* in diesem Sinne als Gemeinschaftsbegriff auf, wenn er schreibt, daß sie dem Menschen *in societate sui generis* zukomme; aber er spricht von ihr als der *pax corporis*, wenn er sie daneben *in salute et incolumitate* verwirklicht sein läßt. Denn das kann nur von der Gesundheit des Körpers verstanden werden ¹⁾, wie es ebenso nur bei der *pax corporis* möglich ist, von Bewahrung und Wiedergewinnung zu reden und natürlich gegebene wie überlegt angeeignete Güter anzuführen, die für diese Zwecke in Betracht kommen.

Der schwer verständliche Inhalt des 13. Kapitels findet als Ganzes seine endgültige Klärung in der Überschrift, die besagt, daß von der *pax universalis* gehandelt werden solle, die nach dem Gesetze der Natur durch keine Störungen aufgehoben werden kann und die verwirklicht sein muß, da Gott als gerechter Richter einen jeden die Stellung einnehmen läßt, die er durch eigenen Willen verdient ²⁾. Augustin hat also von den Begriffen der *pax*-Reihe, die er an den Anfang des Kapitels gestellt hatte, den letzten und umfassendsten, welcher in der als *tranquillitas ordinis* bestimmten *pax omnium rerum* gegeben war, für den wichtigsten gehalten und als den seiner Aufmerksamkeit am nächsten stehenden anerkannt. Zweck der in diesem Kapitel vorgetragenen Auseinandersetzungen war ihm somit, den unverbrüchlichen Bestand des *ordo* zu beweisen. In diesem Sinne sprach er zunächst von der Lage der Menschen im allgemeinen, die beklagenswert und erbärmlich, aber gerade darum gerecht war; ferner von dem Zustand des *diabolus*, welcher in der Strafe, in der er sich befand, die ordnende Gewalt Gottes mit besonderer Deutlichkeit zur Anschauung brachte; endlich von der Gerechtigkeit Gottes, der die Menschen im irdischen Leben mit Gütern ausrüstete, die für den ‚Frieden‘ nötig waren, in einem künftigen Dasein aber, dem Verdienste entsprechend, eine Steigerung oder Minderung erfahren sollten. In diesen geschlossenen Kreis von Gedanken griff ein anderer ein, der immer wieder den Anspruch auf Berücksichtigung erhob und diese auch insofern fand,

¹⁾ So zählte Varro unter die *prima naturae* des Körpers die *membrorum integritas, salus* und *incolumitas*. Siehe oben S. 7.

²⁾ p. 376, 25: *de pace universali, quae inter quaslibet perturbationes privari non potest lege naturae, dum sub iusto iudice ad id quisque pervenit ordinatione, quod meruit voluntate.*

als er zu einem Teile die sachlichen Grundlagen lieferte, auf die sich jene Vorstellungen von der Verwirklichung des *ordo* stützen konnten. Die menschliche Lage war elend, weil sie dem Schmerze ausgesetzt war; der Teufel konnte nicht alles Gut verloren haben, weil er sonst zu Schmerz nicht fähig wäre; die Güter des menschlichen Lebens waren für die schmerzfreie Unversehrtheit des Leibes nötig und wichtig. Dieser zweite Vorstellungskreis hat seinen Mittelpunkt in der Tatsache, daß Schmerz der Ausdruck einer Störung des Körperfriedens ist. Seine Voraussetzung ist die *pax corporis*, wie sie auf der untersten Stufe der *pax*-Reihe als *ordinata temperatura partium* bestimmt war. Auf die nicht unwichtigen Beobachtungen, welche die Berechtigung dieser Voraussetzung bewiesen, nimmt Augustin erkennbar Bezug. Aber er hat es nicht als seine Aufgabe angesehen, ausdrücklich und ausführlich von ihnen zu reden. Er ist so tief von der Tatsache der unbedingten Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung ergriffen, daß er sein Ziel, einen Beweis für die Erhabenheit des Friedens zu geben, eine Weile merklich zurücktreten läßt.

3. Der Friede der Frommen

Civ. Dei XIX 14—17

Die Darlegungen des 14. Kapitels sind frei von Einflüssen, durch welche die Erörterungen über den Frieden in der Weise von ihren eigentlichen Zwecken hätten abgebracht werden können, wie es in den Auseinandersetzungen des 13. Kapitels der Fall gewesen war. Sie werden mit einer grundsätzlichen Bemerkung eröffnet, die, ausgehend von den am Ende des 13. Kapitels vorgetragenen Gedanken, das Verhältnis zwischen der *civitas terrena* und der *civitas caelestis* dahin bestimmt, daß jene die Güter, mit denen Gott das irdische Leben ausstattet, in der als Selbstwert verstandenen *pax terrena* genießt, die *civitas caelestis* sich dagegen dieselben Güter im Hinblick auf die *pax aeterna*, die das wahre Ziel alles ihres Strebens ist, aneignet und fruchtbar macht¹⁾. Darauf werden die einzelnen Glieder der *pax*-Tafel, deren unterste Stufe, die

¹⁾ p. 379, 16: *omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenaе in terrena civitate; in caelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternaе.*

pax corporis, bereits in den vorausgehenden Erörterungen berücksichtigt war, so wie sie sich gegenseitig bedingen, übereinander stehen und aufeinander aufbauen, unter fortdauernder Bezugnahme auf ihre bereits gegebenen Begriffsbestimmungen durchgesprochen. Da Augustin von der Gemeinschaft der *civitas terrena* und *civitas caelestis* zu handeln beabsichtigt, führt er das auf die *pax corporis* folgende Glied, die *pax animae irrationalis*, von der sich beim Menschen allein neben jener schlecht reden ließ, zunächst in der Form eines gedachten Falles ein. Wenn wir unvernünftige Lebewesen wären, erklärt er, würden wir neben der geordneten Ausgeglichenheit der Teile unseres Leibes und der Ruhe unserer Begehungen anderes nicht begehren; nichts anderes also als die Ruhe des Fleisches und ausreichende Fülle an Lust, damit die *pax corporis* der *pax animae* zugute käme. Wenn nämlich die *pax corporis* fehlt, wird auch die *pax* der unvernünftigen Seele gestört, weil es dann unmöglich ist, daß die Ruhe der Begehungen folgt. Beide Friedensverhältnisse aber — das des Körpers und das der unvernünftigen Seele — kommen zugleich dem Frieden zugute, den Leib und Seele untereinander halten, d. h., nach der bereits bekannten Begriffsbestimmung, dem Frieden einer *ordinata vita ac salus*. Wie nämlich alle Lebewesen dadurch, daß sie den Schmerz fliehen, zeigen, daß sie den Frieden des Körpers lieben, und wie sie ebenso dadurch, daß sie zur Erfüllung der Ansprüche ihrer Begehungen dem Vergnügen folgen, beweisen, daß sie den Frieden ihrer Seele lieben: so offenbaren sie dadurch, daß sie vor dem Tode fliehen, mit hinreichender Deutlichkeit, in welchem Maße sie den Frieden lieben, durch den Leib und Seele einander verbunden werden.

Aber weil der Mensch eine vernünftige Seele besitzt, heißt es weiter, so ordnet er alles, was er mit den Tieren gemeinsam hat, dem Frieden dieser vernünftigen Seele unter, damit er vermöge der Vernunft Betrachtungen anstellen und demgemäß handeln kann und so die *ordinata cognitionis actionisque consensio* besitzt, als welche der Friede der vernünftigen Seele bestimmt worden war. Sucht er nämlich der Belästigung durch den Schmerz, der Störung durch begehrende Wünsche und der Vernichtung durch den Tod zu entgehen, so muß er mit diesem Verlangen den Zweck verfolgen, etwas Nützliches zu erkennen und gemäß dieser Erkenntnis sein Leben

und sein Verhalten einzurichten. Um sich aber bei dem Streben nach Erkenntnis nicht infolge der Schwachheit seines menschlichen Verstandes in abscheuliche Irrtümer zu verlieren, hat der Mensch die göttliche Lehre und Unterweisung nötig. Und da er in seinem irdischen Leibe in der Entfernung von Gott pilgert, wandelt er im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 6 f.) und setzt deswegen all den Frieden, den er auf Erden in sich haben kann — den des Leibes, der Seele und beider zusammen — zu dem Frieden in Beziehung und in ein untergeordnetes Verhältnis, den der sterbliche Mensch mit dem ewigen Gott hat, damit er, der Bestimmung dieses Friedensverhältnisses entsprechend, im Glauben unter ewigem Gesetze in geordnetem Gehorsam lebe.

Dieses ewige Gesetz enthält zwei Hauptgebote: Gott zu lieben und den Nächsten zu lieben. Da sich aus ihnen dreierlei Verpflichtungen ableiten, die Gottesliebe, die Eigenliebe und die Nächstenliebe, und da der, welcher Gott liebt, die richtige Haltung in der Frage der Eigenliebe nicht verfehlen kann, so bleibt die Aufgabe, auch den Nächsten — Frau, Kinder, Gesinde und alle Menschen, auf die man Einfluß hat — der Gottesliebe zuzuführen wie auch andererseits sich selbst von seinem Nächsten hierin fördern zu lassen. So wird also der Gläubige, so viel an ihm liegt (Rm. 12, 18), mit jedem Menschen in Frieden leben und zwar so, wie es die Bedeutung des Friedens unter den Menschen, die der *pax hominum*, verlangt: in geordneter Eintracht und nach der Regel, keinem zu schaden und jedem nach Kräften förderlich zu sein. Zuerst also ist der Gläubige zur Sorge für die Seinen verpflichtet, die nach natürlicher und allgemein menschlicher Ordnung seinen erzieherischen und fürsorgenden Bemühungen am leichtesten und ehesten zugänglich sind. Daher sagt der Apostel: ‚Wer für die Seinen und vor allem für sein Hausgesinde nicht sorgt, verleugnet den Glauben und ist schlimmer als ein Heide‘ (1. Tim. 5, 8). Aus diesen Voraussetzungen also entsteht die *pax domestica*, welche, wie die *pax*-Tafel vom Anfang des 13. Kapitels aussagte, eine *ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium* ist. Denn wer sorgt, herrscht: der Mann über die Frau, die Eltern über die Kinder, die Herren über die Sklaven; diejenigen, für welche gesorgt wird, gehorchen: die Frauen den Gatten, die Kinder den Eltern, die Sklaven den Herren. Aber im Hause des

Gerechten, der im Glauben lebt (Hab. 2, 4) und noch auf der Pilgerfahrt fern von der himmlischen Gemeinschaft sich befindet, stehen auch die, welche herrschen, im Dienste derer, über welche sie zu herrschen scheinen. Denn sie herrschen nicht, weil sie Herren zu sein wünschen, sondern weil sie sich zur Fürsorge verpflichtet fühlen, nicht in dem hochmütigen Stolz machtwilliger Gewalthaber, sondern in der demütigen Liebe dienstwilliger Helfer.

Waren durch den Wettbewerb zweier im Grunde gegensätzlicher Begriffe¹⁾, welche beide Rücksichtnahme beanspruchten, die Darlegungen des 13. Kapitels außerordentlich ungünstig beeinflusst und an einer klaren Gedankenführung gehindert worden, und hatte dort, so unangebracht es für die Zwecke gewesen war, die in der Auseinandersetzung über den Frieden verfolgt wurden, der *ordo*-Begriff den im gegebenen Zusammenhange wichtigeren und wesentlicheren Begriff der *pax* zurückgedrängt, so ist Augustin bei den Anschauungen, die er im 14. Kapitel vorträgt, nicht in dem gleichen Grade von unmittelbarer Teilnahme für die zur Verhandlung stehenden Vorstellungskreise erfüllt, wie dieses in der Erörterung über die gerechte göttliche Weltordnung der Fall gewesen war. Den Aufstellungen der *pax*-Tafel und den Bemerkungen, welche in der Schrift, die er las, an sie angeschlossen waren, folgt er mit einer Willigkeit, die vergessen läßt, daß *pax* für ihn selber ein umkämpfter Begriff eigenartigster und inhaltreichster Prägung war²⁾. Dagegen erhalten die Auseinandersetzungen über die *pax* jetzt insofern eine ganz neue Wendung, als in ihnen das Verhältnis der *civitas terrena* und der *civitas caelestis* in grundsätzlicher Schärfe entwickelt wird. Für die Aufnahme und Behandlung der Frage gerade an dieser Stelle lag der allernächste Anlaß darin, daß am Ende des vorhergehenden Kapitels die lebendige Entwicklung der Gedanken, die im Beweise für die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung vor-

1) Gegensätzlich, insofern das oben S. 58 Dargelegte in Betracht kommt.

2) Harnack hat gefühlt, daß Augustin hier anders redet als sonst; er schreibt Dogmengesch. III⁴, Tübingen 1915, 136 Anm. 3: „Daß es Augustin möglich gewesen ist, das empfundene Seligkeitsgefühl auch zu einer Kraft für die Durchdringung der Verhältnisse im Diesseits werden zu lassen, zeigt die Stelle de civ. Dei XIX 14, die in ihrer ‚lutherischen‘ Haltung m. W. freilich fast einzigartig ist.“ Es folgt wörtlich ausgehoben p. 380, 12 bis 381, 9

getragen waren, zu einer Gegenüberstellung der *pax temporalis* und der *pax immortalitatis* geführt hatte. Aber ihre innere Berechtigung besaß die neue Fragestellung doch in dem mit Bewußtsein wieder zur Geltung gebrachten Zweck des neunzehnten Buches selbst, dessen Aufgabe die Erörterung des *summum bonum* der *civitas caelestis* war. Augustin hatte aus der Erfahrung seines eigenen Lebens gesprochen, wenn er als das höchste Gut der wahren Gläubigen die *pax aeterna* bezeichnet hatte. Auf der anderen Seite stand der vollständige Überblick über die Wertbestimmungen der in Unkenntnis des ewigen Gottes lebenden Menschen, wie er von Varro in seiner Schrift *de philosophia* vorgelegt und von Augustin gleich am Eingange seiner Betrachtungen, in den ersten Kapiteln des Buches, berücksichtigt worden war. Die Abhandlung des Varro berührte sich insofern in eigenartig gleichlaufender Entsprechung mit der Schrift, die Augustin für die Erörterung über den Frieden herangezogen hatte, als sie den Menschen ebenso als geselliges Wesen, welches Aufgaben in der menschlichen Gemeinschaft zu erfüllen hatte, in den Betätigungsfeldern des Hauses, der Stadt, des Staates und der Welt betrachtete, wie, nach der Aussage der *pax*-Tafel, im Werke des unbekannten Philosophen von der *pax hominum*, der *pax domus* und der *pax civitatis*, vielleicht auch noch von weiteren *pax*-Verhältnissen die Rede gewesen war. Stand Augustin nun den Darlegungen gegenüber, mit denen seine Vorlage jede der aufgeführten Formen der *pax* erläuterte und befand er sich hier wiederum vor Aufstellungen, welche die dem Menschen gegebenen Wirkungskreise betrafen, so lag es für ihn nahe, sich von neuem eingehend über das Leben in der menschlichen Gesellschaft zu äußern. Wenn er aber am Anfang des Buches in der Auseinandersetzung mit Varro nur gesagt hatte, was zur Überwindung der abgelehnten Behauptungen im Augenblick notwendig gewesen war und ohne weiteres eingeworfen werden konnte, so sah er es jetzt als seine Aufgabe an, das richtige und gottbestimmte Verhalten der wahren Gläubigen in Darlegungen von grundsätzlicher Bedeutung zu beschreiben und damit zugleich der Mannigfaltigkeit der heidnischen Lebensauffassungen das Gegenbild des der eigenen Wahl entzogenen und auf dem Willen des göttlichen Gesetzes beruhenden einheitlichen christlichen Lebensstiles gegenüberzustellen. Auch hierbei freilich ist es ihm

möglich gewesen, aus seiner Vorlage große Stücke im Wortlaut anzuführen.

Augustin hat in der Überschrift ausgesprochen, daß ihm das Wesentliche an den Darlegungen des 14. Kapitels die Schilderung der wahren Herrschaft und des Dienstes in der menschlichen Gemeinschaft war ¹⁾, und er hat damit zugestanden, daß die Bemerkungen, die er vorher gibt, seine Teilnahme nur in geringerem Grade besaßen. Sie bewegen sich durchaus und ohne neue Gesichtspunkte zu bringen, in den Richtungen, welche durch die Begriffsbestimmungen der *pax*-Tafel vorgeschrieben waren, und bedeuten nichts anderes als eine knappe Umschreibung der dort aufgestellten Gleichungen.

Das Tier erstrebt Frieden für seinen Körper und seine Seele, die als *anima irrationalis* nur *appetitiones* kennt und zu ihrem eigenen Frieden des Friedens des Körpers bedarf. Auf dem Frieden zwischen Körper und Seele beruht das Leben und die Gesundheit. p. 379, 27: *sicut enim pacem corporis amare se ostendunt animantia, cum fugiunt dolorem, et pacem animae, cum propter explendas indigentias appetitionum voluptatem sequuntur: ita mortem fugiendo satis indicant, quantum diligant pacem, qua sibi conciliantur anima et corpus*. Der Satz scheint, anders als die vorhergehenden Andeutungen, wörtlich aus der Vorlage entnommen zu sein. Er spricht vom Friedensstreben als einem natürlichen Triebe, der sich an jedem Tiere beobachten läßt, sofern man nur die Erscheinungen, die sich zeigen, richtig zu deuten versteht. Ist man dazu imstande, so stellt sich erstens die Flucht vor dem Schmerz als Liebe zur *pax corporis* dar. Umgekehrt hatte, wie erinnerlich, im 13. Kapitel der Schmerz als Anzeichen für die Störung des körperlichen Friedensverhältnisses gegolten. Das Streben nach *voluptas* ist der Liebe zur *pax animae* gleichzusetzen: mit demselben natürlichen Drange, mit dem ein Wesen der Lust folgt, liebt es den Frieden seiner Seele. Man besinnt sich auf die Worte, mit denen Augustin die Erörterungen über den Frieden im 12. Kapitel begonnen hatte: p. 372, 14 f.: *sicut nemo est, qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit*. Die Flucht vor dem Tode endlich ist die Liebe zum Frieden, der zwischen Leib und Seele besteht.

¹⁾ p. 379, 13: *de ordine ac lege sive caelesti sive terrena, per quam societati humanae etiam dominando consulitur, cui et consulendo servitur*.

Die genannten drei Friedensverhältnisse dienen im Menschen einem vierten, das nur ihm eigentümlich ist: der *pax animae rationalis*, die in der *pax*-Tafel als *ordinata cognitionis actionisque consensio* erklärt war und demgemäß dahin zu verstehen ist, daß der Mensch etwas Nützliches erkennen und nach dieser Erkenntnis sein Verhalten einrichten soll. Von den Friedensbeziehungen, die zwischen dem einzelnen Menschen und anderen Wesen bestehen, ist das erste die *pax hominis mortalis et Dei*. Die früher ausgesprochene Annahme¹⁾, daß dieses besondere *pax*-Verhältnis erst von Augustin in eine fertig übernommene *pax*-Reihe hineingelegt sei, wird in erwünschter Weise dadurch bestätigt, daß mit der Erläuterung, die ihm zuteil wird, ein merklicher Umbruch des Stiles erfolgt. Im Gegensatz zu der knappen und sachlichen Kürze, mit der Augustin bisher überkommene Gedanken vorgetragen hatte, redet er in dem, was er über den Frieden des Menschen zu Gott zu sagen hat, frei in seiner eigenen christlichen und antithesenfreudigen Sprache. p. 380, 9: *sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet. Et quoniam, quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem* (2. Kor. 5, 6 f.); *ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortali Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia.*

Von hier aus den Übergang zu dem nächsten Gliede der *pax*-Reihe, der *pax hominum*, zu finden, war nicht ganz einfach. Augustin hebt aus dem göttlichen Gesetze, dem der Mensch gehorsam sein soll, zwei Gebote heraus, die als die wichtigsten erscheinen und alle anderen umfassen: die Gottesliebe und die Nächstenliebe. Das Wort Christi, das dem Menschen befahl, den Nächsten so sehr wie sich selbst zu lieben, hat er stets dahin verstanden, daß mit ihm die Eigenliebe in der Form, die sie durch die Gottesliebe erhielt, als sittlich berechtigt anerkannt und weiter dem einzelnen die Pflicht auferlegt werde, zu dem,

¹⁾ Siehe oben S. 38.

was er selbst als höchstes Gut besaß, auch seine Mitmenschen hinzufügen ¹⁾. Diese erzieherische Bedeutung der Nächstenliebe wird auch hier betont, und zwar wird sie in dem Begriff des *consulere* zum Ausdruck gebracht. p. 380, 22: *etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget, consuli velit*. Auf diese Weise wird der Mensch, soweit der eigene Wille in Betracht kommt — die Einschränkung hatte bereits Paulus Rm. 12, 18 gemacht — mit allen Menschen in Frieden leben, d. h. ihnen nicht schaden, sondern im Gegenteil nach Vermögen förderlich sein; es besteht die *ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit*.

Der erste näher umgrenzte Friedensbezirk, welcher nach der im Anschluß an die Vorlage begrifflich bestimmten und kurz erläuterten allgemeinen *pax hominum* genannt wird, ist die *pax domus*. Dem *consulere* zugänglich sind am ehesten die Hausgenossen, denen gegenüber man auch nach dem Paulusworte 1. Tim. 5, 8 zur Sorge verpflichtet ist. Nach der Angabe der *pax*-Tafel besteht die *pax domestica* in der *ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium*. Dazu las Augustin die kurze Erklärung *imperant enim, qui consulunt; sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. oboediunt autem, quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis* (p. 381, 1 ff.). Das ist ihm zu wenig gewesen. So hatte ein Heide vom heidnischen Haushalte gesprochen. Aber ²⁾ im Hause des Gerechten, der im Glauben lebt und als Glied der Gemeinschaft, die im

¹⁾ Vgl. de mor. eccl. cath. I 26, 48 f., Migne 32, 1331: *non enim fieri potest, ut se ipsum, qui Deum diligit, non diligit; immo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono . . . quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est; hoc est ut ipse etiam perfecto amore diligit Deum. non enim eum diligit tanquam te ipsum, si non ad id bonum, ad quod ipse tendis, adducere satagis.* — Holl (siehe oben S. 45 Anm. 2) S. 28; vgl. 45 f.

²⁾ Überall, wo Augustin einen Zusatz zu seiner Vorlage macht, befindet er sich im Gegensatz zu ihr. Er steht ihr innerlich ganz fern. p. 376, 13: *nullo modo tamen inde aliquid legibus summi creatoris subtrahitur*; p. 380, 9: *sed ne in pestem alicuius erroris incurrat*; hier p. 381, 4: *sed in domo iusti viventis ex fide*. Wo er selber spricht, tritt der Begriff der *lex* stark hervor: p. 375, 6; 376, 14. 17. 20. 26; 377, 3. 15. 22; 379, 13; (380, 17).

Himmel ihre Heimat hat, auf Erden nur ein Pilger ist, stehen auch die, welche herrschen, im Dienste derer, über welche sie zu herrschen scheinen. p. 381, 7: *neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia* ¹⁾).

Die Erörterungen über den Frieden verfolgten seit der Wendung, welche sie im 14. Kapitel genommen hatten, das Ziel, unter fortdauernder Berücksichtigung der in der *pax*-Tafel enthaltenen Aufstellungen eine grundsätzliche und maßgebende Beschreibung der durch den außerweltlichen Schwerpunkt des himmlischen Friedens bestimmten Lebensgestaltung der Gläubigen zu bringen. Augustin nimmt daher im 15. und 16. Kapitel Gelegenheit, sich über einige Fragen auszusprechen, die im Anschluß an die angedeutete Haltung des echten christlichen Hausvaters berührt werden konnten. Es handelt sich zunächst darum, wie die Einrichtung der Sklaverei, die für jedes Haus in Betracht kam, zu beurteilen sei.

Gott, der die Menschen nur zur Herrschaft über die unvernünftige Kreatur berechtigen wollte, hat zur Strafe für die Sünde auch die Herrschaft über Menschen zugelassen. Die ersten Gerechten sind eher Hirten gewesen, die sich über Herden gestellt sahen, als Könige, die über Menschen herrschten. Als aber Ham sich gegen seinen Vater versündigte, fluchte Noah ihm, er solle ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern sein. Bei dieser Gelegenheit — Gen. 9, 25 — wird in der Bibel zum ersten Male ein Mensch als *servus* bezeichnet. Die Veranlassung dazu war also durch ein schuldhaftes Vergehen gegeben. Daß die Sünde die Ursache der Sklaverei ist, folgt aber auch aus einer sprachlichen Beobachtung. *servi* sind ursprünglich solche Menschen, die als Kriegsgefangene von den Siegern hätten getötet werden können, aber verschont, ‚bewahrt‘ wurden: *servus* kommt also von *servare*. Auch hierfür aber ist die Voraussetzung immer eine Sünde. Denn eine

¹⁾ Vgl. XIV 28, II p. 56, 31: *illi (sc. civitati terrena) in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac (sc. in civitate caelesti) serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando*. XV 7, II p. 68, 30: *et hoc est terrena proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate*.

Sünde liegt, wie gerade im neunzehnten Buche schon einmal ausgesprochen war¹⁾, jedem Kriege zugrunde. Ist ein gerechter Krieg stets durch die Sünde der Gegenseite veranlaßt, so verbindet Gott überhaupt mit den Kriegen, die er zuläßt, den erzieherischen Zweck, die Menschen für ihre Sünden zu strafen und zu läutern. Nur bei dieser Annahme läßt sich ein Sieg der Ungerechten mit der Weltordnung in Einklang bringen²⁾. Nachdem einmal durch die Sünde Untertänigkeitsverhältnisse in die menschliche Gesellschaft eingeführt worden sind, hat man sie als Gegebenheit des *naturalis ordo* hinzunehmen. Das Gesetz, das von den Menschen Sündenreinheit verlangte, fordert mit derselben unverbrüchlichen Strenge, mit der es die sündhafte Tat mit der Einrichtung von Abhängigkeitsbeziehungen beantwortete, jetzt auch deren Anerkennung. Wer einem anderen zur Dienstbarkeit verpflichtet ist, ohne sich persönlich einer Schuld bewußt zu sein, hat auf die Gerechtigkeit Gottes zu vertrauen, der in jedem Falle durch seine Strafen die Menschen bessern will, und ferner zu berücksichtigen, daß seine eigene Lage günstiger ist als die seines Herrn, wenn dieser ungerecht ist. Denn jeder, der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde (Joh. 8, 34). Es ist aber immer noch erträglicher, einem Menschen untertänig zu sein als den eigenen Begierden³⁾, so etwa derjenigen, die das Kennzeichen der gesamten *civitas terrena* ist und hier, wo von

¹⁾ Siehe oben S. 13.

²⁾ Vgl. VI 30, I p. 313, 4: (*illum Deum colimus*) . . . *qui bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordii, progressibus finibusque moderatur*. Siehe auch Mausbach, Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, II 300. — Es kam Augustin stets darauf an, den Krieg, von dessen Unvermeidbarkeit er überzeugt war — die *clades, quibus per certa intervalla locorum et temporum genus humanum oportet adfligi* (civ. Dei II 3, I p. 56, 5; vgl. V 22, I p. 235, 2) — als „Glied in Gottes Weltordnung“ (Moltke an Bluntschli) zu verstehen. Sein persönliches Verlangen nach Frieden hat ihn nie dazu verführen können, die Kräfte des Lebens zu unterschätzen (vgl. auch unten Beil. 2 Ende). Im Gegenteil beruhte ja gerade sein Friedensbegriff auf der rückhaltlosen Anerkennung des dauernden und ständigen Kampfes im menschlichen Dasein. So hat er einmal auch die exegetische Frage entschieden, ob die Verheißung, die Nathan dem David gibt, 2. Sam. 7, 10 ff., auf die salomonische Friedenszeit bezogen werden könne, civ. Dei XVII 13, II p. 234, 19: *hoc tam magnum bonum quisquis in hoc saeculo et in hac terra sperat, insipienter sapit*.

³⁾ Vgl. IV 3, I p. 150, 7 ff.

Herrschaftsverhältnissen geredet wird, namentlich erwähnt werden muß, der *libido dominandi*¹⁾. Im allgemeinen ergibt sich also für jene Friedensordnung, nach welcher Abhängigkeitsverhältnisse bestehen, die Feststellung, daß Demut den Dienenden nützlich, Hochmut den Herrschenden schädlich ist. Dabei sind die Richtlinien für das Verhalten der Sklaven bereits von Paulus gegeben worden, welcher Unterordnung unter den Herrn und willige und treue Dienstleistung vorschreibt (Ephes. 6, 5).

Andererseits wird der Hausvater, der für die *pax domestica* zu sorgen hat, in den Angelegenheiten des täglichen Lebens zwar zwischen seinen Kindern und seinen Sklaven einen Unterschied machen, aber da, wo es sich um Ewigkeitswerte handelt, in der Frage der rechten religiösen Gesinnung, alle Glieder seines Hauses mit der gleichen Liebe betreuen. Daher heißt er ja auch *pater familias*, eben weil er der ganzen *familia*, dem ganzen ‚Hause‘ gegenüber verpflichtet ist. Einen wirklichen Anspruch auf diese Bezeichnung können aber, so weit sie auch verbreitet und so allgemein sie üblich ist, nur die machen, welche alle Angehörigen ihrer *familia* wie ihre eigenen Kinder zum gottgefälligen Leben anhalten, um dann selbst später frei von allen Pflichten und Lasten, die mit der Herrschaft verbunden sind und an denen sie schwerer tragen als die Sklaven an ihren Dienstverpflichtungen, in der *caelestis domus* der Ewigkeit zu leben. Wer aber ungehorsam ist und sich dem Frieden des Hauses widersetzt, wird mit allen Mitteln, die Menschen gegenüber angewandt werden dürfen, gezüchtigt, um so dem Frieden, den er verlassen hatte, wieder zugeführt zu werden. So liegt es im eigenen Besten des Gezüchtigten selbst,

¹⁾ Die Vorstellung von der *libido dominandi* stammt aus Sallust Catil. 2, 2: *postea vero quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare, tum demum periculo atque negotiis compertum est in bello plurimum ingenium posse*. Die Stelle wird von Augustin III 14, I p. 114, 16 ff. ausgeschrieben. Gleich in der Vorrede des Werkes hatte er es als das entscheidende Merkmal der *civitas terrena* bezeichnet, daß sie über die Völker herrschen will, selbst aber unter der Herrschaft der *libido dominandi* steht. Dort wird natürlich an das römische Reich gedacht, ebenso wie I 30, I p. 47, 28 und III 14, I p. 114, 16 ff. Als Kennzeichen der Gottfernen überhaupt gilt sie an den oben S. 80 Anm. 1 angeführten Stellen.

der davor bewahrt wird, sich durch seinen Ungehorsam Unheil zuzuziehen. Diese Verpflichtung, wo gesündigt wird oder gesündigt werden soll, einzugreifen und nicht nur auf die eigene Rechtlichkeit acht zu geben, ist streng festzuhalten. »Weil also das Haus des Menschen Anfang oder Teil des Staates sein muß, jeder Anfang aber zu dem Ende, das seinem Wesen entspricht und jeder Teil zu dem vollen Ganzen, dessen Teil er ist, in Beziehung steht, so ergibt sich mit völliger Deutlichkeit die Folgerung, daß die *pax domestica* zu der *pax civica*, das heißt, daß die *ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium* zu der *ordinata imperandi oboediendique concordia civium* in Beziehung steht. Daher muß der *pater familias* dem Gesetz, das für den Staat Geltung hat, die Regeln entnehmen, nach denen er seinen Hausstand so führt, daß er der *pax civitatis* nicht widerspricht.«

Während die Bemerkungen über die Sklavenfrage zunächst kaum irgendwie greifbare Spuren eines Einwirkens der Friedensschrift zeigen, wird in der Beschreibung der Pflichten des Hausvaters eine lockere Fühlung mit der Vorlage wieder aufgenommen. Die Aufgaben, die der *pater familias* zu erfüllen hat, um die *pax domestica* zu bewahren, waren wohl dort schon von dem Namen abgeleitet, der die Sorge für die ganze *familia* einschließt. Augustin würde sonst kaum davon sprechen, daß auch die *inique dominantes* sich die Bezeichnung als Hausväter gern gefallen lassen; er denkt dabei an die Heiden, die seine Vorlage allein berücksichtigen konnte. Ferner ist die Auffassung des Ungehorsams als einer Störung des häuslichen Friedens und der Strafe als eines Mittels, diesen wieder herzustellen, sicher ein Gedanke der Vorlage¹⁾, wie aus ihr weiter ebenso die Beziehung des Hausfriedens auf den Staatsfrieden stammt, von der am Ende des Kapitels, wohl in engster Anlehnung an die gegebenen Worte, ohne eigentliche Verbindung mit den vorhergehenden Bemerkungen gesprochen wird.

Damit wird zum letzten Male auf die Anschauungen der Schrift vom Frieden eingehender Bezug genommen. Was Augustin in dem folgenden, dem 17. Kapitel, über das Verhältnis von *pax terrena*

¹⁾ Vgl. c. 12, p. 373, 9 ff.

und *pax caelestis* vorträgt, sind ganz seine eigenen Gedanken. An den beiden *pax*-Begriffen entwickelt er grundsätzliche Betrachtungen über die Stellung des Gottesreiches zum Weltreich. Während das Haus des Ungläubigen den irdischen Frieden als Selbstwert erstrebt, um für das zeitliche Dasein Vorteile zu haben, ist das Denken der Menschen, die im Glauben leben, auf den Lohn der Ewigkeit gerichtet. Sie machen als Pilger auf Erden Gebrauch von dem, was die Welt ihnen bietet¹⁾, sehen in ihm aber nur eine Erleichterung ihres Daseins und lassen sich nicht davon fesseln und von ihrem wahren Ziele ablenken. Treffen also beide Gemeinschaften, die der Gottbestimmten und die der Erdgebundenen, in den Erfordernissen zusammen, die sie für das irdische Leben nötig haben, so ist doch die zweckbewußte Haltung, in der sie ihnen gegenüberstehen, völlig verschieden. Die *civitas terrena* kennt, wie hier noch einmal betont wird, als Ziel ihres Strebens ausschließlich den irdischen Frieden, in welchem sie, laut der Angabe der *pax*-Tafel, die *imperandi oboediendique concordia civium*, d. h. — wohl ebenfalls nach dem Ausdruck der Vorlage — die *humanarum compositio voluntatum* (p. 384, 22) erblickt. Dagegen wird die *civitas caelestis*, die auf Erden ebenfalls diesen Frieden nicht entbehren kann, zwar den Gesetzen der *civitas terrena*, welche die Bedürfnisse des irdischen Lebens regeln, gehorsam sein, damit zwischen ihr und der Gemeinschaft der irdisch Gesinnten, solange sie beide notgedrungen miteinander verbunden sind, auch Eintracht besteht; auf das schärfste aber ist sie von jener in allen Glaubensfragen geschieden. Der Vielheit der heidnischen, d. h. für Augustin der römischen Götter mit ihren aus Varro bekannten eng umgrenzten Wirkungskreisen²⁾ steht der eine wahre Gott gegenüber, dem allein sie dienen darf und unter allen Angriffen und Verfolgungen der beleidigten *civitas terrena* dienen

¹⁾ Dabei ist *uti* in dem bestimmten Sinne zu verstehen, den Augustin mit dem Worte verbindet, z. B. XV 7, II p. 69, 2: *boni ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo.*

²⁾ Vgl. IV 22, I p. 172, 12 ff., überhaupt das ganze vierte Buch. — Den lebendigen römischen Glauben seiner eigenen Zeit kann Augustin, wo er von der varronischen Götterlehre spricht, nie und nirgends treffen. Die Sondergötter, die Varro in möglichster Vollzähligkeit auführt, hatten schon am Ende der Republik alle Bedeutung verloren (vgl. IV 31, I p. 185, 27 ff.).

muß. Von der Verehrung Gottes und nur von ihr geht die sammelnde Werbekraft der *civitas caelestis* aus, die an keinen Landes- und an keinen Sprachgrenzen ihre Schranken findet. Gewohnheiten, Gesetze und Gebräuche, auf denen die *pax terrena* beruht, erkennt sie an und verwirft sie nicht, sofern ihr nur die ungehemmte Freiheit ihres Glaubens zugestanden wird. Ließ sich der irdische Friede als *humanarum voluntatum compositio* bezeichnen, so lehnt sie ihn in diesem Sinne nicht ab; indem sie nur den einen Vorbehalt macht, in allen überzeitlichen Fragen ihrem eigenen Ermessen zu folgen, schützt, erstrebt und gebraucht sie geradezu die *pax terrena*. Aber sie steht ihr mit der Gewißheit gegenüber, daß die vernünftige Kreatur ihren rechten Frieden in dieser Welt nicht zu finden vermag. Erst die Gemeinschaft, die Gott genießt und sich selbst in Gott, besitzt den wahren und vollkommenen Frieden, der alles, was hier auf Erden Frieden genannt werden kann, weit hinter sich läßt, es zugleich aber auch richtig zu beurteilen und zu bewerten lehrt. Liegt so die Erfüllung des Friedens im Jenseits, wo nicht sterbliches, sondern lebendiges Leben sein wird und wo nicht der Leib die Seele bedrücken (Weish. 9, 5), sondern frei von aller Notdurft¹⁾ sich dem Willen in jeder Weise unterordnen wird, so gibt doch bereits die Gewißheit des künftigen Besitzes die Befähigung, auch während der irdischen Pilgerfahrt Frieden zu haben, im Glauben gerecht zu leben und Gott und den Menschen gegenüber gut zu handeln, da ja das Leben der *civitas* den Gedanken der Gemeinschaft zur Voraussetzung hat.

Augustin konnte in diesen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von *civitas caelestis* und *civitas terrena* Sätze oder Gedanken aus seiner Vorlage nicht übernehmen. Aber es ist für die Art und Weise, wie er arbeitet und zur Entwicklung seiner Gedanken kommt, darüber hinaus aber auch im allgemeinen für die Beziehungen, in denen er zur Antike steht, bezeichnend, daß dieses Kapitel, in welchem er volle Klarheit über die Stellung der *civitas caelestis* und *civitas terrena* gewinnt und mit welchem er dem folgenden Jahrtausend maßgebende Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat hinterließ, nicht nur im letzten

¹⁾ *indigentia*, siehe oben S. 44, 51.

Grunde auf die Anregungen hin geschrieben wurde, die ein antiker Philosoph vermittelte, sondern daß auch die grundsätzlichen Ausführungen selbst von fremden Gedanken beeinflusst und an ihnen zu ihrer Fassung gekommen sind. Denn wenn zunächst der nicht immer eindeutige Begriff der *civitas terrena* hier staatliche Wesenszüge aufweist, so geht das eben auf die Tatsache zurück, daß die Vorlage von einem wirklichen Staate und seinen Gesetzen sprach. Weiter aber, und das ist entscheidend, zeigt sich, daß der Gedanke an den Gehorsam, welchen die *civitas caelestis* unter den nötigen Einschränkungen den Gesetzen der *civitas terrena* schuldet, und an die Eintracht, in welcher sie mit dieser nach Möglichkeit zu leben hat (p. 384, 23. ff), unmittelbar durch die Aufstellungen bestimmt ist, in denen bisher die *pax* der *domus* und die *pax* der *civitas* als einträchtige Gehorsamsverhältnisse bezeichnet worden waren. Ob dann auch noch mit der ausführlichen Erwähnung der römischen Götterlehre und dem an ihr verdeutlichten Hinweis auf den Glauben der *civitas terrena* — p. 385, 6: *deos conciliandos esse rebus humanis* — Gedanken der Vorlage berücksichtigt werden, ist nicht mit unbedingter Sicherheit zu sagen. So gewiß es ist, daß auch die Schrift vom Frieden, die Augustin benutzte, als Glied ihrer *pax*-Reihe — da wo Augustin von der *pax* der *caelestis civitas* sprach —, ein Friedensverhältnis zwischen Göttern und Menschen erwähnte, so bleibt doch immerhin die Möglichkeit, daß hier im einzelnen bereits auf die Darlegungen in Varros Abhandlung *de philosophia* Bezug genommen wird¹⁾, zu denen dann der letzte Satz des ganzen Kapitels einigermaßen künstlich die Verbindung unmittelbar herzustellen sucht²⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 15.

²⁾ p. 386, 19: *quoniam vita civitatis utique socialis est; vgl. c. 3, p. 355, 8: vitam beatam etiam socialem perhibent esse.*

Drittes Kapitel

Der Ausgang des neunzehnten Buches der Civitas Dei

Civ. Dei XIX 18—28

Augustin hatte Varros Behauptung *vitam beatam socialem esse* im neunzehnten Buch der Civitas Dei zweimal berücksichtigt: indem er sie zunächst aus seinem eigenen erregten Lebensgefühl heraus überwand und an den Pflichten und Tatsachen, die mit dem Leben in der Gemeinschaft gegeben waren, den völligen Unwert des glücklich genannten menschlichen Daseins nachwies; und indem er dann später, veranlaßt durch die zu einem ganz anderen Zweck herangezogene Schrift eines fremden Philosophen und unter dem starken Eindruck ihrer festen und leidenschaftslosen Geschlossenheit, die Aufgaben, die der einzelne zu erfüllen hatte, maßgebend und grundsätzlich umschrieb. Es blieb übrig, noch kurz auf die weiteren Bestimmungen einzugehen, die Varro für die *vita beata* gegeben hatte: daß nämlich der Weise die akademische Skepsis vermeiden werde, sich in der Wahl seiner äußeren Lebensführung frei entscheiden könne und zwischen tätigem und beschaulichem Leben die rechte Mitte zu halten habe. Mit der Ruhe, die er an der Schrift vom Frieden gewonnen hatte, geht Augustin im 18. und 19. Kapitel auf jede dieser Behauptungen ein: er stellt der Skepsis der Akademiker die unbedingte Gewißheit der biblischen Lehre gegenüber, hält die Wahl einer bestimmten äußeren Lebenshaltung für unwesentlich und verlangt, daß man bei aller Beschaulichkeit den Nächsten nicht vergessen und bei aller Tätigkeit die Besinnung auf Gott nicht zurückstellen solle. Die Auseinandersetzung mit Varro endet darauf im 20. Kapitel mit einem nochmaligen scharfen Vergleich des heidnischen und des christlichen Lebensstiles, in welchem die von Varro vertretene Behauptung, daß das menschliche Dasein durch die Güter des Leibes und der Seele und die zureichende Menge äußerer wert-

hafter Gegebenheiten glücklich werde (vgl. c. 3, p. 354, 23 ff.), abgelehnt und auf eine verkehrte Auffassung des Glücksbegriffes zurückgeführt, dagegen die *pax aeterna et perfecta* als das höchste Gut des Gottesreiches festgestellt und ihre Einwirkung auf das irdische Leben betont wird.

Der Schluß des Buches enthält in Abweisung und Umbildung der ciceronischen Staatslehre Erörterungen über das Wesen des Staates und seine Stellung zur Gottheit. Die Aufnahme der Frage gerade an dieser Stelle läßt sich damit rechtfertigen, daß es nach den im 17. Kapitel vorgetragenen Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen der *civitas caelestis* und der — dort vorwiegend in den Formen der staatlichen Verbände berücksichtigten — *civitas terrena* nicht ganz fern lag, den Begriff des Staates selbst, an welchen die Gemeinschaft der Gläubigen doch trotz allem immer gebunden blieb, näher zu untersuchen¹⁾. Durch Cicero kommt vor allem der Begriff der *iustitia* zur Verhandlung, neben dem erst am Ende des Buches, vom 26. Kapitel an, der *pax*-Begriff wieder hervortritt. Neues kann hier über die Haltung, die von dem Gottes- und von dem Weltreiche dem staatlichen Frieden gegenüber eingenommen wird, nicht gesagt werden: beide wollen ihn besitzen, die einen als Selbstwert, die anderen, weil er ihren höheren Zwecken dienlich ist. Daneben kennt die *caelestis civitas* den nur ihr eigentümlichen Frieden, durch den sie, auf Erden im Glauben, in der Ewigkeit im Schauen, mit Gott verbunden

¹⁾ Daß Augustin die Frage hier überhaupt behandelt, läßt sich wohl nur damit begründen, daß es von vornherein seine Absicht war, in der Auseinandersetzung über das *summum bonum* vom Staate zu reden. Denn wenn er II 21, I p. 82, 33 die Besprechung des römischen Staates mit der Erklärung abgebrochen hatte, daß er an anderer Stelle weiteres über ihn sagen werde, so ist es bei der klaren Vorstellung, die er von Anfang an über Gliederung und Aufbau seines Werkes besaß, durchaus wahrscheinlich, daß er dabei an die geplante grundsätzliche Gegenüberstellung des heidnischen und des christlichen Gemeinschaftsbegriffes dachte, die er in der Betrachtung der Lebensziele bringen wollte. Die Gedankenentwicklung des 19. Buches hatte dann freilich eine Richtung genommen, die es einigermaßen schwer machte, der gegebenen Ansage zu entsprechen. Daher kann es, zumal im Zusammenhange mit dem 20. Kapitel, scheinen, als ob nicht so sehr das Wesen des Staates an dem Begriff der wahren Gerechtigkeit als vielmehr das Wesen der wahren Gerechtigkeit an dem des Staates erörtert würde.

ist. Ein Friede aber, wie er in dieser Zeitlichkeit möglich ist, vermag nie mehr als nur ein Trost zu sein ¹⁾. Der umfassende und das gesamte christliche Leben umspannende Grundbegriff der *iustitia* tritt an den Gläubigen mit Forderungen heran, die sich niemals ganz erfüllen lassen, denen vor allem aber stets nur in ständiger Abwehr der überall wirksamen Sünde entsprochen werden kann. Solange dieser Streit dauert, gibt es einen vollkommenen Frieden nicht: in gefährlichem Kampfe müssen die Widerstände gebrochen werden, aber auch dann, wenn man den Sieg errungen hat, ist nicht sichere Ruhe möglich, sondern im Gegenteil dauernde ängstliche Wachsamkeit erforderlich. »Hier also ist in jedem *iustitia*, wenn Gott dem Menschen, der Geist dem Leibe, die Vernunft dem Schlechten auch gegen ihrer aller Widerstand durch Zwang und Abwehr gebietet ²⁾, und wenn man Gott selbst um die Gnade bittet, recht handeln zu können, und sich zu Dank verpflichtet fühlt für alles Gute, das man empfangen hat. In jener *pax* des Endzustandes aber, zu welchem man alle *iustitia* in Beziehung setzen und um dessen künftigen Besitzes willen man sie haben muß, wird die zur Gesundheit ³⁾ erhobene unsterbliche und unversehrbare Natur frei von allem Schlechten sein und der einzelne wird weder in sich noch um sich irgendwelchen Widerstand finden. Dann wird die Vernunft nicht mehr dem Schlechten zu gebieten haben, das es nicht mehr gibt, sondern Gott wird den Menschen gebieten und die Seele dem Leibe und so selig es sein wird zu leben und zu regieren, so süß und leicht wird es sein zu gehorchen. Und das wird dort in allen zusammen und in jedem einzelnen ewig und als ewig gewiß sein, und deswegen wird der Friede dieser Seligkeit oder die Seligkeit dieses Friedens das höchste Gut sein.«

Mit diesen Worten ⁴⁾ hat Augustin, jetzt im wesentlichen nicht mehr durch gegebene Gedanken gebunden, noch einmal

¹⁾ Vgl. III 17, I p. 122, 6; V 24, I p. 237, 1.

²⁾ Das Wesen der *iustitia* beschreibt Augustin mit den Worten Ciceros, die er im 21. Kapitel angeführt und seitdem fortdauernd berücksichtigt hatte; vgl. oben S. 8 Anm. 1.

³⁾ Vgl. oben S. 44 Anm. 2.

⁴⁾ XIX 27, p. 403, 26ff. Vgl. dazu noch XXI 15, II p. 518, 24ff.; XXII 30, II p. 631, 17f., p. 632, 4ff. Siehe auch Holl (oben S. 45 Anm. 2) S. 47.

ausgesprochen, was er unter *pax* versteht. Friede ist ihm als vollkommene Freiheit von allen äußeren und inneren Widerständen der hervorragendste und wertvollste Gewinn, welcher in der künftigen Seligkeit die Vollendeten erwartet¹⁾. Was man auf Erden Frieden nennt, ist seinen ganzen Voraussetzungen nach mit einem derartigen Zustande nicht zu vergleichen. Das irdische Leben ist ständiger Kampf, sein Friede nichts anderes als eine seltene Pause. Er ist die gelegentliche Unterbrechung unaufhörlicher Angriffe, mit denen die eigene Natur und die fremde Umwelt den Menschen bestürmen, und er vermag darum, dauernd bedroht, wahrhafte Erlösung nie zu bringen. Die Selbstbezogenheit des augustinischen Lebensgefühls, die nicht frei von Gereiztheit ist, das Verlangen nach Glückseligkeit, das sich, ein antikes Erbgut, stärker als je bei einem Menschen der Antike geltend macht, und der Anspruch auf ungehemmte Entfaltung des eigenen Wesens kommen, so wie sie auf die Tatsachen des menschlichen Daseins antworten, in den Betrachtungen über die *pax* ungebrochen zum Ausdruck. Augustin hat auch da, wo er von der künftigen Seligkeit spricht, sein eigenes Wesen beschrieben. Er sieht die Forderungen, mit denen er selbst vor dem Leben steht, erfüllt, wenn er meint, daß im verklärten Leibe sich keine Leidenschaft regen, daß keine Widersacher drohen werden und daß die Gewißheit von der ewigen Dauer eines solchen vollendeten, aber eben erst durch diese Gewißheit auch im letzten und höchsten Sinne vollendet gewordenen Friedens unverlierbar allen gegenwärtig sein wird.

¹⁾ Im 28. Kapitel wird dementsprechend als die endgültige Strafe der Gottlosen der ewige Kampf in Aussicht gestellt. p. 404, 24: *quod igitur bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur, et ubi sic confligit cum ipsa natura corporis vis doloris, ut neutrum alteri cedat? hic enim quando contingit iste conflictus, aut dolor vincit et sensum mors adimit, aut natura vincit et dolorem sanitas tollit. ibi autem et dolor permanet ut affligat, et natura perdurat ut sentiat; quia utrumque ideo non deficit, ne poena deficiat.*

Zweiter Teil

Augustin und der antike Friedensgedanke

Erstes Kapitel

Die antiken Friedensgedanken im neunzehnten Buch der Civitas Dei

Die nicht unbeträchtlichen Stücke, die Augustin in seiner großen Auseinandersetzung über den Frieden in lebendiger Verarbeitung aus der Schrift eines fremden Philosophen wiedergegeben hat, sind als Ganzes zu gering, um eine deutliche Anschauung von dem Aufbau und der Anlage der ihm vorliegenden Erörterungen zu vermitteln. Was sie bieten, ist gerade genug, um die geschlossene und einheitliche Haltung der Betrachtungen erkennen zu lassen, die für das neunzehnte Buch der Civitas Dei von so eingreifender Bedeutung waren und durch Augustin in weitgehendem Maße alle die beeinflußt haben, welche unter der unabsehbaren Wirkung seines Werkes und dessen meistgelesenen, eben des neunzehnten Buches standen.

Ihr Ziel war der Nachweis, daß alles in der Welt durch den Frieden Bestand habe und daß darum kein einziges Wesen, tot oder lebendig, frei von dem Verlangen nach Frieden sei. Gezeigt wurde dieses, soweit man nach den erhaltenen Bruchstücken urteilen kann, zunächst an Erscheinungen, die sich innerhalb der menschlichen Gesellschaft beobachten ließen. Der Wille, Frieden zu stören, ist ohne den Willen, Frieden zu haben, nicht denkbar. Zweck jedes Krieges ist der Friede; der subjektive Wille aller Kämpfenden ist darauf gerichtet, nach eigenem Ermessen Friedensverhältnisse zu gestalten. Dabei kann der kämpfende Verband sein Vorhaben nicht verwirklichen, wenn er nicht selbst durch Frieden zusammengehalten wird. Was für den kriegführenden Staat in seinem Verhältnis zu den Nachbarstaaten gilt, hat ebenso für jede Vereinigung von Menschen, welche den Frieden einer sie umschließenden Gemeinschaft stören wollen, seine Bedeutung. Aufständische suchen durch Kampf eine neue

und ihnen erträglich erscheinende Form innerstaatlichen Friedens zu erzwingen und müssen, um ihr Ziel zu erreichen, untereinander Frieden bewahren. Gleiches gilt für Räuberverbände; auch sie beruhen auf dem gegenseitigen Friedenswillen aller ihrer Mitglieder. Wer einzeln auf Raub ausgeht, ist auf den Frieden mit der Gesamtheit aller derer angewiesen, gegen die seine Unternehmungen sich im Augenblick nicht richten. Andererseits teilt er, der sich fast von aller menschlichen Gemeinschaft losgesagt hat, mit jedem Menschen den Wunsch, sich in seinem Hause des Friedens zu erfreuen; dem Ungehorsam gegenüber stellt er durch Züchtigung die gewollte Form des Friedensverhältnisses her. Vergewärtigt man sich ein Wesen, das jeder menschlichen Gemeinschaft fern steht und von den letzten Regungen menschlicher Gefühle frei ist, so tritt auch an der gedachten und nur noch denkbaren Art seines Lebens die Gewalt des Friedenstriebes in unverminderter Stärke hervor. Erhält es durch Raub und Mord sein Dasein, so bedeutet das nichts anderes, als daß es die Ansprüche seines Leibes zum Frieden bringt. Freilich könnte in der Wirklichkeit ein solcher angenommener Fall niemals seine Entsprechung finden, da die Voraussetzungen, auf denen er beruht, aller Natur widerstreiten. Denn daß der Friedenswille mehr ist als nur der Selbsterhaltungswille, zeigt das Verhalten der Tiere, unter denen selbst die wildesten den Trieb zur Gemeinschaft und zur Wahrung der eigenen Art beobachten lassen.

Neben der Ausdeutung gesellschaftlicher Erscheinungen, überhaupt der Zurückführung von Willenshandlungen auf ein zugrunde liegendes Friedensbegehren und weiter neben der Schilderung des natürlichen Friedenstriebes der Tiere standen Beobachtungen, welche die Tatsache des Daseins von Wesen schlechthin zum Gegenstande hatten. Was ist, ist befriedet, sonst wäre es nicht. Die Feststellungen, die sich an einem verkehrt aufgehängten Körper gewinnen ließen, bestätigten diese Behauptung. Denn wenn sich bei einer solchen Verkehrung aller natürlichen Ordnung Schmerz einstellt, so ist dieser, der im allgemeinen durch eine örtlich beschränkte Störung des körperlichen Friedensverhältnisses verursacht wird, hier wie in jedem Falle ein Anzeichen für das Fortbestehen unaufgelöster Friedensbeziehungen, welche die den Schmerz empfindende Seele mit dem Körper bewahrt

und deren Verletzung sie sich widersetzt. Nach dem Abscheiden der Seele werden im unverwesten Körper die Bestandteile durch Frieden zusammengehalten. Wenn die Schwerkraft den toten, durch besondere Mittel vor Zerfall geschützten, d. h. in seinem Frieden erhaltenen Körper nach unten zieht, so bedeutet dieses, daß im Leichnam das Streben nach einem Friedensverhältnis zwischen ihm und der Erde lebendig ist. Löst er sich schließlich auf, so gehen seine Elemente in den Frieden der Weltelemente ein.

Als letztes hatte Augustin seiner Vorlage eine zusammenfassende Aufstellung aller von ihr nachgewiesenen Friedensbezirke entnommen und dabei auch die Erläuterungen nicht unberücksichtigt gelassen, mit denen ein jeder von diesen versehen worden war. Friede wurde hier stets als ein geordneter Zustand begriffen, in welchem sich Bezugsverhältnisse im Ausgleich befanden. Dabei waren alle diese Friedensbezirke, beginnend mit dem einfachsten, dem Frieden des Körpers, bis hinauf zu dem höchsten, als welchen die Vorlage, wie es schien, den Frieden zwischen Mensch und Gottheit genannt hatte, durch ineinandergreifende Beziehungen verbunden.

Gekennzeichnet waren die Betrachtungen durch einen ruhigen und nüchternen Sinn, der scharf beobachtete und geistreich deutete. Um zur Würdigung dieser Haltung befähigt zu sein und um die Schrift vom Frieden inhaltlich zu verstehen, vielleicht auch in ihren fehlenden Stücken ergänzen zu können, ist es notwendig, die antiken, d. h. die griechischen Gedanken vom Frieden und vom friedlichen Leben im allgemeinen zu übersehen.

Zweites Kapitel

Die griechischen Friedensgedanken

1. Der Friede des Weltalls und das Vorbild der Tiere

Gregor von Nazianz hat einmal vor Mönchen, deren Zwistigkeiten und Widersetzlichkeiten er beigelegt hatte, die folgenden Gedanken vorgetragen, mit denen er dem rasch wiederhergestellten Frieden den rechten Bestand zu verleihen hoffte¹).

Die friedliche Gesinnung wird zunächst durch die Erinnerung an die Gottheit gekräftigt, die das schönste und höchste aller Wesen ist; dann durch den Gedanken an das, was aus und um Gott das Erste ist, die englischen und himmlischen Mächte, die Licht von seinem Lichte sind und denen nichts so sehr eigentümlich ist wie die Freiheit von allem Kampf und aller Zwietracht. Denn die Gottheit kennt keinen Widerstreit, weil sie auch nicht die Auflösung kennt, die durch den Widerstreit erzeugt wird, sondern so sehr lebt sie in Eintracht mit sich selbst und mit dem, was aus ihr ist, daß Gott mit und vor allen Benennungen, über die er sich freut, besonders nach diesem seinem hervorragenden Besitz genannt wird. Friede nämlich und Liebe und sonstwie derart wird er geheißen, und er heiligt durch solche Namen das menschliche Streben nach diesen Tugenden. Derjenige aber unter den Engeln, der aufrührerisch zu sein sich vermaß und mit seinem Teile nicht zufrieden war, wurde für sein Mißverhalten gerecht bestraft: er wurde Dunkel statt Licht zu sein verurteilt und verlor die Herrschaft über sich selbst (ὅφ' ἑαυτοῦ γενόμενος). Die übrigen Engel aber bleiben bei dem, was ihnen zukommt und wovon das erste die Friedlichkeit und die Freiheit von Widerstreit ist, mit Einheit begabt durch die heilige Dreieinigkeit und durch diese auch erleuchtet. Denn auch sie ist Ein Gott, und es ist der Glaube, daß

¹) Or. VI (de pace I) 12, Migne 35, 737ff.

sie es sei, nicht weniger wegen des Friedens (ὁμόνοια) als wegen der gleichbleibenden Einheit ihres Wesens. Daher stehen alle diejenigen Gott und dem Göttlichen nahe, welche das Gut des Friedens lieben und das Gegenteil, die Zwietracht, hassen und verabscheuen. Auf der entgegengesetzten Seite aber befinden sich die Streitsüchtigen, die durch Umsturz Ehren erjagen und sich in ihrer Schande brüsten. Denn auch jener gefallene Engel lebt infolge der Vielgestaltigkeit seines Wesens und infolge seiner Leidenenschaften mit sich selbst im Widerstreit, und er bewirkt ein gleiches Leben auch in anderen — er, der die Menschen tötet und das Gute haßt —, um die Kirche zu verwirren und tödlich zu treffen.

An diese Mahnung, Gott und dem Göttlichen nachzustreben, schließt sich eine weitere Aufforderung an. »Wir wollen die göttliche Stimme vernehmen und aufblicken zum Himmel oben und hernieder auf die Erde (Jes. 51, 6) und wir wollen die Gesetze der Schöpfung verstehen lernen. Denn solange Himmel und Erde und Meer und dieser ganze Kosmos, welcher das große und weitgepriesene Elementenwerk Gottes ist und ihn schweigend offenbart und verkündet, Frieden und rechten Bestand in sich bewahrt und in den eigenen Grenzen seiner Natur bleibt und nicht das eine gegen das andere sich erhebt und aus den Banden des Wohlwollens heraustritt, durch welche der Werkmeister Logos das All zusammengebunden hat, solange ist er ein geordnetes Wesen, ein Kosmos, wie er genannt wird, und von unnahbarer Schönheit, und nichts Strahlenderes und Großartigeres könnte man sich wohl jemals denken — zugleich aber mit dem Frieden hat er auch sein Wesen als Kosmos verloren. Siehst du nicht, wie der Himmel, der in Maß und in Ordnung der Luft und der Erde Licht und Regen spendet, von dem Gesetze der Güte beherrscht wird, wie aber die Erde und die Luft allen Wesen Nahrung und frische Atmung schenken und dadurch das Leben erhalten und ohne Unterlaß ein Abbild elterlicher Liebe geben? Und wie die Zeiten, die, ohne Härte sich mischend, allmählich ineinander übergehen und die Strenge der äußersten Gegensätze durch mittleren Ausgleich mildern, zu freudigem Genuß und um des Nutzens willen der zweckvollen Herrschaft des Friedens unterstehen? Weiter: Tag und Nacht, die beide gleichen Anteil und geordneten Umlauf erhielten, der Tag, der uns zur Arbeit

weckt, die Nacht, die uns zur Ruhe bringt? Weiter: Sonne und Mond und die Pracht und die Menge der Sterne, die in Ordnung aufgehen und verschwinden? Das Meer aber und die Erde mit ihren fließenden Grenzen, die sich so, wie es gut ist, Raum geben und berühren, ernähren den Menschen gütig, da sie auch dem Menschen in Fülle und freigiebig von ihren Schätzen darreichen. Und die Flüsse, die durch die Berge und die Ebenen strömen und nicht aus ihren Ufern treten, wenn es nicht förderlich ist, und nicht abbiegen, die Erde zu überfluten? Und der Elemente Mischung und Verbindung und der Glieder Ebenmaß und Einklang und der Tiere Ernährung und Erzeugung und getrennte Wohnstätten? Und die unter ihnen, welche herrschen, und die, welche beherrscht werden, und die, welche wir uns unterjocht haben, und die, welche frei sind? Dieses alles, was so ist und nach den letzten Ursachen der Harmonie — wenn man nicht vielleicht eher von einem Zusammenströmen und Zusammenweben (σύρροια τε καὶ σύμπνοια) sprechen sollte — ausgerichtet und regiert wird, wie dürfte man es anders verstehen, als daß es ein Heroldsruf zu Liebe und Eintracht sei und durch sich den Menschen das Gesetz des Friedens gebe? Wenn aber die Materie mit sich im Streite liegt und nicht mehr gebändigt werden kann und durch den Aufruhr zur Auflösung drängt oder wenn Gott ein Stück der Harmonie ins Wanken kommen läßt, die Sünder zu schrecken und zu bestrafen, wenn das Meer übertritt oder die Erde bebt oder unerhörte Regen niederfallen oder die Sonne sich verfinstert oder eine Jahreszeit ihr Maß überschreitet oder wenn Feuer grenzenlos wütet, — dann ist Unordnung und Furcht im All und im Aufruhr zeigt sich, wie groß das Gut des Friedens ist.«

Die Ausführungen Gregors haben in der christlichen Literatur ihre Entsprechung in dem frühesten außerkanonischen Stück, dem Korintherbrief des Klemens. Wie Gregor seine Rede mit dem Hinweis auf das Schicksal der Juden fortsetzt, auf denen Segen ruhte, solange sie miteinander und mit Gott Frieden hielten, und die gezüchtigt wurden, als sie diesen Frieden nicht mehr zu bewahren verstanden, so hatte auch der bibelkundige Vorsteher der ältesten römischen Gemeinde in seinem Sendschreiben an die streitenden Korinther zunächst an die Lehren erinnert, welche vor allem die jüdische Geschichte bot, um dann weiter den langen Reihen vor-

bildlicher Fälle und Beispiele, die er anzuführen vermochte, nicht ohne jede Härte des Überganges einen Abschnitt folgen zu lassen, der zur Besinnung auf die von Gott gesetzte und erhaltene Ordnung des Weltalls und seines Friedens ermahnte¹⁾. »Die demütige und bescheidene Gesinnung so vieler frommer Männer, denen Zeugnis gegeben wurde, hat nun also durch Gehorsam nicht allein uns, sondern auch die Geschlechter vor uns gebessert, die seine Worte in Furcht und Wahrheit aufnahmen. Vieler großer und herrlicher Taten nun teilhaftig geworden, wollen wir zu dem Ziele des Friedens hineilen, das uns von Anfang an nahe gelegt ist, und wir wollen unverwandt auf den Vater und den Schöpfer des Weltalls blicken und wollen seine herrlichen und überragenden Friedensgaben und Wohltaten nicht fahren lassen. Wir wollen ihn im Innern schauen und mit den Augen der Seele auf seinen hochsinnigen Willen blicken. Wir wollen erkennen, wie gütig er seiner gesamten Schöpfung gegenübersteht. Die Himmel bewegen sich so, wie er es angeordnet hat, und unterstellen sich ihm in Frieden. Tag und Nacht vollenden den Lauf, den er ihnen vorgeschrieben hat, und stehen sich gegenseitig nicht im Wege. Sonne und Mond und die Reigen der Sterne ziehen nach seiner Anordnung in Eintracht ihre Bahnen, ohne sie jemals zu überschreiten. Die Erde ist schwanger nach seinem Willen und ohne zu widerstreiten und an dem, was er beschlossen hat, zu ändern läßt sie zu gegebenen Zeiten Frucht in reicher Fülle aufgehen für Menschen und Tiere und alle Wesen, welche auf ihr leben. Der Tiefen unaufspürbare und der Totenwelt unbeschreibbare Bezirke werden durch die gleichen Befehle zusammengehalten. Die Wölbung des unermeßlichen Meeres, die nach seinem Schöpfungswillen sich gesammelt hat (Gen. 1, 9), tritt über die Riegel nicht heraus, die er ihm angelegt hat (Hiob 38, 10), sondern so, wie er es ihm bestimmt hat, so tut es; denn er sagte: ‚Bis hierher wirst du kommen und deine Wogen werden in dir sich brechen‘. (Hiob 38, 11). Der Ozean, der dem Menschen unüberwindlich ist, und die Welten, die hinter ihm liegen, werden von denselben Befehlen des Herrn durchwaltet. Die Zeiten des Früh-

¹⁾ 1. Klemens 19f., Patres apostol. ed. Gebh.-Harn.-Zahn I p. 37ff.; Übersetzung und Kommentar von Knopf im Ergänzungsband des Lietzmannschen Handbuchs zum Neuen Testament, Tübingen 1920.

lings, des Sommers, des Herbstes und des Winters nehmen sich der Reihe nach in Frieden auf. Die Gewichte der Winde (Hiob 28, 25) vollbringen zu ihrer Zeit ihren Dienst, ohne sich zu widersetzen. Die immerfließenden Quellen, zu Genuß und zu Gesundheit geschaffen, reichen ohne zu versiegen ihre Brust den Menschen zum Leben dar. Und die geringsten der Lebewesen vollziehen ihre Zusammenkünfte in Eintracht und in Frieden. Daß dieses alles in Frieden und Eintracht sein solle, hat der mächtige Schöpfer und Herr des Weltalls befohlen, der allem seine Wohltaten zukommen läßt, vorzüglich aber uns, die wir uns zu seinem Erbarmen geflüchtet haben durch unsern Herrn Jesus Christus, dem Ehre und Herrlichkeit sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.«

Es ist bekanntlich die besondere Bedeutung des Korintherbriefes, daß Klemens, der mehr gibt als die unmittelbare Gelegenheit der Friedensvermittlung von ihm verlangte, in Form und Inhalt seiner breiten predigtartigen und erbaulichen Auslassungen die enge Verbundenheit mit dem von ihm geleiteten Gemeindeleben in jeder Hinsicht erkennen läßt. Man hat das Schreiben daher nicht nur deswegen als „grundlegende Urkunde für die Kenntnis des ältesten Heidenchristentums“¹⁾ gewürdigt, weil man der Ausprägung, welche hier das Zusammentreffen von nicht unbeträchtlicher griechischer Bildung und christlichem Glauben gewann, eine über den einzelnen Fall hinausgehende Bedeutung beimessen durfte und weil ebenso die Ordnungen und Zustände in Rom wie in Korinth für die nachapostolische Gemeindeentwicklung im allgemeinen bezeichnend waren, sondern man hat in ihm immer vor allem auch eins der wichtigsten Zeugnisse für die Anschauung von dem religiösen Leben der ältesten Christen gesehen, das einen unmittelbaren Einblick in die Übungen und Gebräuche des Gottesdienstes vermittelte. Ohne die lebendigen homiletischen Erfordernisse der römischen Gemeinde selbst läßt sich die Form des Briefes, der sich als eine Ansprache über mehrere bestimmte und selbständig behandelte, dabei untereinander nur locker verbundene Fragenkreise darstellt²⁾, nicht verstehen, und ein Stück besonderen Wertes ist der ausführliche Wortlaut des

¹⁾ Harnack, Ber. Berl. Akad. 1909, 41 Anm.

²⁾ Knopf, Der erste Klemensbrief, Texte und Unters. hgb. von Gebhardt-Harnack N. F. V 1, Leipzig 1899, 176ff.

frühesten römischen Gemeindegebetes, der am Ende des Briefes bewahrt ist. Daß auch der Abschnitt über den Frieden des Weltalls nicht nur aus allgemein stoischer, für die Schönheit und die Gesetzmäßigkeit des Kosmos begeisterter Gesinnung heraus geschrieben sei, sondern daß man hier ebenfalls bestimmte Einwirkungen des Gottesdienstes zu erkennen habe, genauer: daß man hier älteste christliche Liturgie greifen könne, schien sich weiter aus dem Vergleich mit anderen Teilen des Briefes selbst¹⁾ und vor allem mit Stücken der klementinischen Liturgie der apostolischen Konstitutionen²⁾ zu ergeben. Nach der geltenden Auffassung, die von Drews begründet ist³⁾ und allgemein geteilt wird⁴⁾, hätte also der Verfasser aus Vorstellungen, die ihm durch die bereits feste Liturgie vermittelt waren, eine Friedensmahnung derart entwickelt, daß er Gottes Schöpfungswerk unter nachdrücklicher Betonung des unverbrüchlichen Friedens als Vorbild für die Eintracht hinstellte, und zwar so, daß doch vorzüglich die Güte, mit der Gott alles geschaffen hat und erhält, als das Maßgebende und eigentlich Verpflichtende bestehen bleibt⁵⁾. Daß eine solche Auffassung am Wesentlichen vorbeigeht und daß hier vielmehr überlieferte griechische Friedensgedanken ins Christliche umgebogen und durch das Hervortreten christlichen Gottesbewußtseins in der Schärfe ihrer Beweisführung gemindert sind, läßt sich mit aller Bestimmtheit zeigen.

Dion von Prusa hat in einer Rede, durch die er seine Vaterstadt zum Frieden mit dem benachbarten Apameia bringen wollte, die Eintracht, deren Nutzen er für den vorliegenden Fall erwiesen hatte, folgendermaßen mit besonderem Nachdruck empfohlen⁶⁾. »Seht ihr nicht des gesamten Himmels und in ihm des

¹⁾ c. 33f.

²⁾ VII 34, p. 214, 12ff. Lag.; VIII 12, p. 249, 31ff. Lag. Daneben kommt Novatian de trinit. 1 in Betracht.

³⁾ Paul Drews, Untersuchungen über die sogenannte element. Liturgie, Studien zur Gesch. des Gottesdienstes und des gottesdienstl. Lebens, Heft II/III, Tübg. 1906, 12ff.

⁴⁾ Knopf, Kommentar zum Klemensbrief 76f.

⁵⁾ Vgl. c. 21: ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ αἱ πολλαὶ γένωνται εἰς κρῖμα πᾶσιν ἡμῖν, ἐὰν μὴ ἀξίως αὐτοῦ πολιτευόμενοι τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν μεθ' ὁμονοίας.

⁶⁾ Or. XL 35, II p. 55, 20ff. Arn. — Daß die Herstellung der ὁμόνοια die letzte öffentliche Aufgabe von einiger Bedeutung sei, welche die Kaiser-

Göttlichen und Seligen ewige Ordnung und Eintracht und Mäßigung, deren erhabene Schönheit keine Vorstellung übertrifft? Dazu aber wiederum von Ewigkeit her die sichere und gerechte Harmonie der Elemente, wie man sie nennt, der Luft und der Erde und des Wassers und des Feuers, wie friedvoll und maßvoll sie dauernd in ihrem Bestande verbleiben und den gesamten Kosmos in seinem Bestande erhalten? Denn mag es auch einigen scheinen, daß meine Rede sich vom Erdboden verliere, und mag sie auch euren Gefühlen nicht in allem entsprechen, — ihr seht doch, daß dieses, was unvergänglich und göttlich ist und von dem Willen und der Macht des höchsten und mächtigsten Gottes regiert wird, allezeit durch gegenseitige Liebe und Eintracht erhalten wird, das Stärkere und Größere ebenso wie das, was schwächer zu sein scheint. Würde sich aber die Gemeinschaft auflösen und würde Aufruhr hinzukommen, dann wäre die Natur nicht so unzerstörbar und unvergänglich, daß sie nicht verwirrt würde und daß sie nicht die, wie man meint, unmögliche und unglaubliche Vernichtung aus dem Sein in das Nichtsein erführe. Denn was die Weisen das Übergewicht des Äthers nennen, in welchem die regierende und höchste Kraft der Seele liegt, die sie auch als Feuer bezeichnen, — das findet zu bestimmten Zeiten statt, geregelt und ohne Härte in aller Liebe und Freundschaft. Aber anderer Wesen selbstsüchtiges Vordrängen (πλεονεξία) und Streit birgt, weil das Gesetz es anders will, in sich die äußerste Gefahr des Verderbens, die für das All nie bestehen wird, da Friede und Gerechtigkeit in ihm in jeglicher Weise waltet und überall alles dient und willig folgt, gehorsam dem wohlgesinnten Gesetze und ihm weichend. Seht ihr nicht, wie die Sonne der Nacht den Weg freigibt und den geringer strahlenden Sternen aufzugehen erlaubt und wie sie den Mond ungestört von ihrem stärkeren Lichte die ganze Erde bescheinen läßt? Und wie die Sterne der Sonne weichen und nicht glauben, deren Macht wegen zu leiden und zu schwinden? Und wie bisweilen wiederum die Sonne mitten am Tage verdunkelt wird, da der Mond vor sie tritt, dem sie selber ihr Licht gibt? Wie sie oftmals aber auch von den schwächsten Wolken verhüllt wird und

zeit den Griechen gelassen habe, sagt Plutarch praec. rei publ. ger. 824 C; siehe unten Beil. 3 I.

von leichtem Nebel, der über Sümpfen und Flüssen lagert, so daß sie zu Zeiten ganz bedeckt wird, bisweilen aber auch einen kraftlosen und dünnen Strahl hindurchsendet? Und weiter der wandelnden Sterne unablässlicher Reigen, die niemals einander hindernd in den Weg treten? Die Erde aber wiederum, welcher der unterste Platz zuteil wurde, bleibt in festem Stande wie der Ballast eines Schiffes und ebenso das Wasser, das sie umspült, und über beiden die weiche und gut zu atmende Luft, ganz zu oberst aber der Äther, der alles umfaßt, da göttliches Feuer es eilend umkreist. Und dieses, das so stark und so mächtig ist, erträgt die Gemeinschaft untereinander und besteht frei von Feindschaft. Aber so winzige Städte zufälliger Menschen und schwache Völker, die von der Erde einen Teil bewohnen, können nicht ruhig leben und nicht ohne Lärm einander Nachbarn sein? Vögel bauen ihre Nester dicht aneinander und stellen sich nicht nach und streiten sich nicht um Nahrung und um Körner, auch Ameisen nicht, die nahe ihre Hügel haben und oftmals von derselben Tenne ihren Vorrat holen, sondern sie weichen sich aus und biegen vom Wege ab, und oftmals helfen sie sich, und auch Bienenschwärme, die in größerer Anzahl von einer und derselben Wiese Honig sammeln, streiten sich nicht, ihr Werk verlassend, um den Tau der Blumen. Und Herden von Rindern und Pferden weiden oftmals durcheinander ohne Lärm und ohne Streit, so daß man aus beiden eine einzige Herde erblicken kann. Ziegen und Kleinvieh aber ferner bleiben den ganzen Tag über vermischt auf der Weide und werden leicht und ohne Zwang von den Hirten geschieden. Der Mensch aber, scheint es, ist für Freundschaft und wechselseitige Gemeinschaft schlechter als Tier und Vieh.«

Der Vergleich der Ausführungen des Dion¹⁾ mit denen des Klemensbriefes und denen der Rede Gregors läßt in drei verschiedenen Brechungen eine zugrundeliegende einheitliche Form der Friedensempfehlung erkennen. Dion gibt am meisten. Er begründet die Dauer und den Bestand des Weltalls mit dem Frieden und der Gerechtigkeit, die in ihm herrschen, und mit dem

¹⁾ Die Rede ist verstümmelt und bricht gleich nach dem letzten der angeführten Sätze ab, p. 57, 15f.: ἀ γὰρ ἡ φύσις ἐποίησεν εὐνοίας ἕνεκα, πάντα ἰδεῖν ἔστιν ἔχθρας καὶ μίσους αἴτια γιγνόμενα. αὐτίκα ἡ πρώτη καὶ μεγίστη φιλία γονεῦσι πρὸς παῖδας . . .

Gehorsam, in welchem seine Elemente dem göttlichen Gesetze gegenüber verharren. Die Lehre von der ἐπικράτης αἰθέρος, die nicht ohne wissenschaftliches Selbstgefühl vorgetragen wird, widerspricht einer solchen Auffassung nicht, da die Zerstörung der Welt sich nach Maß und Ordnung und zu festgesetzten Zeiten vollzieht und durch sie darum ebenfalls die unverbrüchliche Eintracht des Weltalls bewiesen wird. Eindringlich aber ist vor allem die Mahnung, welche die Himmelskörper — Sonne, Mond und Sterne — aussprechen und welche in der sichtbaren Ordnung der Elemente liegt: der Erde unten, des Wassers, das sie umflutet, der Luft und des allumfassenden Feuers. Den unermesslichen Verhältnissen des geordneten Weltalls steht die winzige Nichtigkeit des menschlichen Daseins gegenüber, dessen Streitigkeiten, so gesehen, als unerheblich und widersinnig erscheinen müssen und um so beschämender sind, als selbst die Tiere — Vögel, Ameisen, Bienen, Viehherden — ein Vorbild einträchtigen Lebens geben.

Klemens hält sich im wesentlichen an einen gleichen Gedankengang. Aber während Dion nur eben angedeutet hatte, daß die γνώμη und δύναμις des höchsten und mächtigsten Gottes die Welt regiere, wird hier diesem Gedanken alles unterstellt. Entgegengesetzt sind nicht der Mensch und das Weltall, die belanglose Unwichtigkeit des streiterfüllten Lebens und die ewige Ordnung überwältigender Größen, sondern der persönliche gütige Gott, der sich in seinen Werken offenbart, und der Mensch, der dessen Gebote zu achten und für die empfangenen Wohltaten sich dankbar zu erweisen verpflichtet ist. Die Friedensmahnung geht in den hellenistischen Gottesbeweis auf¹⁾, welcher in der am Alten Testament gebildeten frühchristlichen Sprache vorgetragen wird und dadurch selbst eine Umprägung zum Jüdisch-Christlichen hin erfährt²⁾. Die ursprüngliche Richtung der Gedanken hat sich

¹⁾ Auf die bekannten Stellen — vor allem Cicero Tusc. I 68 ff., de nat. deor. II 93ff. (115 ff. kommt für Dion in Betracht), περὶ κόσμου 7 — hat schon Knopf hingewiesen.

²⁾ Wie weit die Stilisierung des Abschnittes unter der Einwirkung der festen kultischen Sprache der Gemeinde steht, wäre neu zu untersuchen. Schon bisher lagen die Dinge doch schwieriger als sie bei Drews erscheinen. Nach der Ansicht von G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I, Forsch. zur Rel. u. Lit. d. Alten u. d. Neuen Test. N. F. Heft 13, Göttingen 1921,

in dem Maße verändert, daß die Eintracht, die im Weltall nachgewiesen ist, für die Ermahnung nicht eigentlich fruchtbar gemacht wird, sondern daß da, wo die Nutzenanwendung ihren Platz hätte, der Preis des gütigen Schöpfers und die Doxologie des Herrn Jesus Christus steht. Dabei hat aber der zugrunde liegende Gedankenkreis doch nicht völlig verdeckt werden können. Wenn zum Schluß ‚die geringsten der Lebewesen‘ erwähnt werden, die ihre Zusammenkünfte¹⁾ in Eintracht und in Frieden vollziehen, so wird damit deutlich auf das vorbildliche Verhalten der Tiere Bezug genommen, wie Dion es nach dem Hinweis auf die Ordnung des Alls beschrieben hatte, von dem aber jetzt ausführlicher nicht geredet werden konnte und das sich in dem andersartigen Zusammenhange hier im Grunde überhaupt ganz folgerichtig nicht mehr berücksichtigen ließ.

Drei Jahrhunderte später hat Gregor von Nazianz die Eintracht seiner Mönche zu befestigen versucht, indem er sie zum Aufblick zur Gottheit und zur Betrachtung des Weltalls²⁾ ermahnte. Die Gottheit, die durch ihren Namen und ihr Wesen den Menschen, der sich auf sie besinnt, zum Frieden hinleitet, zeigt mit dem persönlichen Gott des frühen Christentums keinerlei Ähnlichkeit. Erhaben über allem Sein und in der Dreiheit geeint, im Glanze ihres Lichtes umstanden von den einträchtigen Scharen der himmlischen Mächte, fordert sie den Menschen auf, ihr nachzustreben und ihr ähnlich zu werden. Nicht der Gehorsam und die

hätte überhaupt das frühe Christentum eine der jüdischen entsprechende ausgebildete Liturgie nicht gekannt (vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse S. 162ff.). — Es ist bezeichnend, daß gerade der Abschnitt, der sich eng an eine griechische Vorlage anlehnt, die Stelle enthält, die den späteren Christen Schwierigkeiten gemacht hat: daß auch hinter dem Ozean noch Welten liegen könnten, die von dem Gesetz des Herrn durchwaltet würden, widersprach der üblichen christlichen Anschauung; vgl. Knopf S. 80f. und die Noten bei Migne 1, 251 ff.

¹⁾ συνελεύσεις. Der Ausdruck ist sehr allgemein gehalten. Knopf hatte ein richtiges Gefühl, wenn er an das geordnete Zusammenleben kleiner Tiere (Ameisen, Bienen) dachte.

²⁾ Daß die unerschütterlich ihre Ordnung bewahrende Schöpfung den Menschen zum Gehorsam ermahne, wird in der Literatur auch sonst betont; s. Philon de Abrah. 61, IV p. 15 Wendl.-Cohn (= II p. 10 Mang.); Novatian de trin. 1, Migne 3, 887.

Dankbarkeit für den Genuß der Schöpfungswohlthaten, sondern der Wille zur Heiligung des ganzen Lebens soll durch den Gedanken an das göttliche Wesen und seinen unvergänglichen Frieden wachgerufen werden¹⁾. Stimme und Zeugnis von der reinen Vollkommenheit dieser ewigen Herrlichkeit gibt die strahlende Pracht der sichtbaren Welt, die, durch den Logos in die Erscheinung geführt, von den Banden des Wohlwollens umschlungen wurde und, solange sie diese nicht bricht, in ihrer Schönheit unnahbar bleibt. Aber die breite Schilderung, die dem Anblick des Himmels und der Erde gewidmet wird, findet auch bei Gregor einen Abschluß, der den Wegbruch eines beträchtlichen Beweisstückes nicht verkennen läßt. Mit dem gedrängten Hinweis auf ‚der Tiere Ernährung und Zeugung und getrennte Wohnstätten und die unter ihnen, welche herrschen, und die, welche beherrscht werden, und die, welche wir uns unterjocht haben, und die, welche frei sind‘²⁾,

¹⁾ Migne 35, 737: ἐκεῖνο πρῶτον ἐνθυμηθέντες, ὅτι κάλλιστον μὲν τῶν ζῶντων καὶ ὑψηλότατον ὁ Θεός, εἰ μὴ τῷ φίλῳ καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ἄγειν αὐτὸν ἢ ὀλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι, παρ’ οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις. δεύτερον δὲ ὅσα ἐκ Θεοῦ πρῶτα καὶ περὶ Θεόν, τὰς ἀγγελικὰς λέγω δυνάμεις καὶ οὐρανόους, αἱ πρῶται σπῶσαι τοῦ πρώτου φωτὸς καὶ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ τρανούμεναι φῶς εἰσι καὶ αὐταί, τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα . . . p. 740: ἐν μὲν δὴ τοῦτο καὶ τοσοῦτον εἰς εὐνοίας τε καὶ συμφωνίας ἀνάγκη, ἡ Θεοῦ καὶ τῶν θείων μίμησις, πρὸς ἃ βλέπειν ἀσφαλὲς μόνον τὴν κατ’ εἰκόνα Θεοῦ γενομένην ψυχὴν, ἵν’ ὡς μάλιστα τὸ εὐγενὲς αὐτῇ διασφύζεται διὰ τῆς πρὸς αὐτὰ νεύσεως καὶ ὡς ἐφικτὸν ὁμοιώσεως.

²⁾ Der Sinn der wenigen Worte ist ohne weiteres kaum zu verstehen. Man scheint einen Gedanken ergänzen zu sollen, der dem entspricht, was Basilius im Hexaemeron VII 3, Migne 29, 156 über die Fische sagt, die im Meere getrennt nach Arten leben: ἐκαστα τὴν ἐπιτηδεῖαν αὐτοῖς διανειμάμενα χώραν οὐκ ἐπεμβαίνει ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις ὅροις ἐνδιατρίβει. . . οὗτος μὲν γὰρ ὁ κόλπος τὰδε τινὰ γένη τῶν ἰχθύων βόσκει κακείνος ἕτερα καὶ τὰ ὧδε πληθύνοντα ἄπορα παρ’ ἐτέροις. Vom κρατεῖν und κρατεῖσθαι, an das Gregor im allgemeinen erinnert, hat Basilius hinsichtlich der Fische vorher gesprochen; die Nutzenanwendung auf die Menschen gibt er ausführlich. Ähnlich ist, was Gregor in der 32. Rede (de moderatione in disputando) über die τάξεις vorbringt; auch hier wird mit dem Hinweis auf die Tiere geschlossen, c. 9, Migne 36, 184: τάξεις καὶ τοῖς ζῴοις ἅπανσι γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ τὰς κατ’ ἀλλήλους ἐκάστω χώρας ἐνομοθέτησε καὶ οὔτε δελφῖνά τις εἶδεν αὐλακα τέμνοντα ὥσπερ οὐθ’ ἥλιον ἐν νυκτὶ μειούμενον ἢ πληρούμενον οὔτε σελήνην ἐν ἡμέρᾳ πυρσεύουσαν. Für die Art, wie Gregor in der Friedensrede nach der Erwähnung des Meeres, der Erde und der Flüsse recht unvermittelt auf die ‚Mischung und Verbindung der Elemente und das Ebenmaß und den Einklang der Glieder‘

deutet Gregor nicht mißverständlicher, als es Klemens in ähnlicher Lage getan hatte, darauf hin, daß er einen nicht unwesentlichen Teil überkommener Gedanken unterdrückt¹⁾.

Wenn sich die spätgriechische Friedensmahnung in dieser Weise auf die Gesetzmäßigkeit des Kosmos und die ewige Ordnung in aller Natur beruft und auf das vorbildliche Verhalten der Tiere verweist, das die Streitsucht der Menschen beschämt, so spricht sie damit in einer Form, die durch den Hellenismus hindurchgegangen ist und sich mit dessen Gehalt erfüllt hat, Gedanken aus, deren Ursprünge in der Sophistik und der im vierten Jahrhundert entstandenen Popularphilosophie liegen. Schon früh hatte die Beobachtung der Tiere zu der Erkenntnis geführt, daß Hesiod Unrecht hatte, wenn er ihnen jede δίχη versagt sein ließ und in der schonungslosen gegenseitigen Vernichtung ihr von Zeus gegebenes Gesetz erblickte²⁾. Man sah nicht nur, wie die Bienen und die Ameisen in Gemeinschaften zusammenlebten³⁾, sondern man entdeckte auch, daß selbst die Tiere, die von Natur darauf angewiesen waren, zu rauben und zu morden, es durchaus vermieden, gegen die eigene Art zu kämpfen⁴⁾. Man konnte im Gegenteil, wenn man darauf achtete⁵⁾, auch bei ihnen einen Trieb zur Gemeinschaft bemerken, der sich in engen Grenzen hielt,

zu sprechen kommt, ist ebenfalls eine Stelle der 32. Rede zu vergleichen, c. 8, Migne 36, 182: τάξις ἐν ὄραις . . . τάξις ἐν ἡμέραις καὶ νυκτὸς μέτροις . . . τάξις ἐν στοιχείοις, ἐξ ὧν τὰ σώματα.

¹⁾ Den Hinweis auf die Tiere gibt Gregor mit besserem Rechte als Klemens, da er die Schönheit des Weltalls betont, in deren Beschreibung es stets üblich war auch von den Tieren zu sprechen.

²⁾ Hesiod Erga 276ff.; vgl. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Lpzg. 1907, 212ff.

³⁾ Auf Bienen und Ameisen verweist Dion auch or. XLVIII 15, II p. 92, 23ff. Arn.

⁴⁾ Plinius nat. hist. VII praef. 5: *denique cetera animantia in suo genere probe degunt. congregari videmus et stare contra dissimilia. leonum feritas inter se non dimicat, serpentium morsus non petit serpentes, ne maris quidem beluae ac pisces nisi in diversa genera saeviunt*. Die Beobachtung wird häufig vorgebracht: Horaz epod. 7, 11f.; Seneca de ira II 8, 3; de clem. I 26, 4; ep. 95, 31; Juvenal sat. 15, 159ff.; Laktanz div. inst. epit. 29 (34), 3 (nicht im Hauptwerk); Liban. decl. XII 6, V p. 538, 1f. Foerst. (= IV p. 183 R.) und sonst.

⁵⁾ Wie die Stoiker es taten.

hier aber mit der ganzen und uneingeschränkten Kraft eines natürlichen Verlangens lebendig war. Das *genus dilectionis, quod instinctu naturae ipsius et consanguinitatis lege conectitur*, welches Cassian in seiner auf vorzügliche griechische Überlieferung zurückgehenden Betrachtung über die möglichen Formen der Freundschaft aufführt¹⁾, ist von ihm oder vielmehr dem Philosophen, dem er folgt, gerade auch im Hinblick auf die Art besprochen worden, in der es sich unter den wildesten Tieren äußert: *etiam illa bestiarum vel serpentium vel alitum genera, quae intolerabilis feritas ac letale virus ab omnibus separat ac secernit, ut sunt basilisci vel monocerotes vel grypes, cum etiam visu ipso cunctis perniciosa esse dicantur, inter se tamen pro originis ipsius affectionisque consortio pacata et innoxia perseverant.*

Die Diatribe, deren Stil es war, in allen Fragen, die sie behandelte, belehrende und vorbildliche Tatsachen des Tierlebens zu erwähnen²⁾, hat auch die Beobachtungen über den in engeren oder weiteren Kreisen wirksamen, stets aber irgendwie vorhandenen Gemeinschaftstrieb der Tiere für die Eintrachtmahnung fruchtbar gemacht³⁾. Wenn die Popularphilosophie in der Aufgabe, Wert und Nutzen des häuslichen und des bürger-

¹⁾ Coll. XVI 2, CSEL 13, 439. — Cassian gibt den Vortrag des beatus Joseph aus Thmuis in Ägypten wieder, der *etiam Graeca facundia diligenter edoctus* gewesen sei.

²⁾ Vgl. etwa Gust. Ad. Gerhard, *Phoenix von Kolophon*, Leipzig 1909, 23ff., 48ff. Dort auch die moderne Literatur.

³⁾ Die oben S. 107 Anm. 4 genannten Stellen gehen zum Teil auf die Diatribe zurück. — Eine recht lebendige Vorstellung von der Art, wie die Popularphilosophie die Menschen an dem Beispiel der Tiere zu erziehen sucht, gibt die Geschichte, die Philostrat *vita Apoll.* IV 2, I p. 121 Kays. von Apollonios erzählt (vgl. dazu Ed. Meyer, *Kl. Schr.* II 160). Apollonios spricht in Ephesos über die Pflicht der gegenseitigen Unterstützung. Plötzlich fliegt ein Sperling zu den anderen Sperlingen, die ruhig auf den Bäumen sitzen, hinzu, schreit und scheint ihnen etwas zuzurufen. Die anderen erheben ebenfalls ein Geschrei und fliegen unter der Führung des einen davon. Die Menge sieht erstaunt zu, einige glauben in ihrem Unverstand an ein Wunderzeichen. Apollonios, der den Grund weiß, gibt endlich die Erklärung: Ein Knabe, der eine Wanne mit Getreide trug, ist ausgeglitten und hat das Korn verschüttet. Der Sperling hat es gefunden und die anderen eingeladen, seine Gäste zu sein. Die Hörer laufen davon, als sie voller Verwunderung zurückkommen, zeigt Apollonios ihnen, was man von den Sperlingen zu lernen habe.

lichen Friedens aufzuzeigen, an die Sophistik anknüpfte, deren Erörterungen über die *ὁμόνοια* sie fortsetzte¹⁾, so erweiterte sie selbst dadurch, daß sie auf das Verhalten der Tiere aufmerksam machte, den Kreis der überkommenen sophistischen Gedanken. Was von diesen aus Antiphons Schrift über die *ὁμόνοια* unmittelbar erhalten ist und eine nähere Anschauung ihrer Eigenart gibt, ist ganz darauf gestellt, den Schaden vorzurechnen, der durch die enge und kurzsichtige Wahrung nur des eigenen Vorteils entstehen muß, und den wirklichen Nutzen zu erweisen, den die Anpassung an die Erfordernisse der Gemeinschaft mit sich bringt²⁾. Daneben zog das sophistische Beweisverfahren die Ergebnisse der philosophischen Arbeit heran, um an ihnen dem einzelnen die Unterordnung unter ein höheres Ganzes nahezulegen. Die Deutung der Welt aus den Kräften politischen Lebens, welche die Tat des frühen Griechentums war³⁾, hat die umkämpften Zielbegriffe des staatlichen Daseins, indem sie ihre Verwirklichung im Bestande aller Natur entdeckte, mit neuer Stärke versehen: die kosmischen Gewalten, die sich von dem Gesetze der ‚Gleichheit‘ beherrschen ließen, zeigten sichtbar, was für den Menschen zum mindesten als Forderung seine unverbrüchliche Geltung hatte. Sind diese Gedanken infolge des Verlustes aller unmittelbaren Überlieferung in ihrer Gesamtheit auch erst bei den Späteren greifbar⁴⁾, so läßt sich ihre frühe Form doch wenigstens an-

1) Daß das Wort *ὁμόνοια* von der Sophistik geprägt ist, macht Kramer, *Quid valeat ὁμόνοια in litteris Graecis*, Diss. Gött. 1915, 13 wahrscheinlich. — Aus der politischen Rede der Sophistik hat sich im vierten Jahrhundert die Mahnung zur häuslichen Eintracht entwickelt. Krates kam als Friedensstifter in die Häuser; s. Gerhard, *Phoenix von Kolophon* 17 Anm. 2.

2) Vgl. Edg. Jacoby, *De Antiph. περὶ ὁμονοίας* libro, Diss. Berl. 1908.

3) W. Jaeger, *Die griechische Staatsethik im Zeitalter Platons*, Rede zur Reichsgründungsfeier, Berlin 1924, 5.

4) Die Gedanken, die ähnlich auch von Platon Gorgias 507 E vorgebracht werden (und die man nicht von dort aus mit Pohlenz, *Aus Platos Werdenzeit*, Berlin 1913, 154 Anm. 1 als eigentümlich pythagoreisch zu betrachten hat), sind bis in die Pseudophokylidea gedungen, v. 71 ff., *Anth. lyr.* I p. 199 Diehl: *μη φθονέοις ἀγαθῶν ἑτέροις, μη μῶμον ἀνάψης. ἄφθονοι Οὐρανίδαι καὶ ἐν ἀλλήλοις τελέθουσιν οὐ φθονεῖ μὴν πολὺ κρείσσοσιν ἡλίου αὐγαῖς, οὐ χθῶν οὐρανίοισ' ὑψώμασι νέρθεν ἐοῦσα, οὐ ποταμοὶ πελαγέσσιν· αἶε δ' ὁμόνοιαν ἔχουσιν. εἰ γὰρ ἕρις μακάρεσσιν ἔην, οὐκ' ἂν πόλος ἔσση.* Andeutungen ferner

deutungsweise in den Worten erkennen, mit denen die Iokaste der euripideischen Phoenissen den Streit ihrer Söhne auszugleichen sucht¹⁾:

καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
 ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
 νυκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
 ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον
 κοῦδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.

Das sophistische Verfahren, aus den Verhältnissen des Weltalls Normen für das Leben in der menschlichen Gemeinschaft abzuleiten, ist stets in der entschiedensten Weise wirksam geblieben. Aber von den Gedanken, die in den ältesten Friedensmahnungen vorgetragen wurden, haben die späteren Geschlechter sich nicht allein derer bemächtigt, die ihnen nahelagen, weil ihre eigene Weltauffassung von dem starken Eindruck der in ihrer Gesetzmäßigkeit und vor allem in ihrer Schönheit gewürdigten Schöpfung beherrscht wurde; daß vielmehr auch noch andere Beweisstücke der frühesten *ὁμόνοια*-Literatur in Schriften bewahrt

noch bei Dion XXXVIII 11, II p. 32, 18ff. Arn. und XLVIII 14, II p. 92, 17ff. Rein sophistisches Gedankengut liegt in der 23. (42.) Rede des Aristides (*περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν*) vor, § 76, II p. 53, 5ff. Keil (= I p. 794 Dind.): τὸν πάντα οὐρανὸν καὶ κόσμον, ὃς τὸ κάλλιστον ἀπάντων σχῆμα καὶ πρόσρημα εἴληφεν, μία δὴπου γνῶμη καὶ φιλίας δύναμις (γνῶμη καὶ δύναμις: Dion XL 36, II p. 55, 29 Arn., s. oben §. 102, 104) διοικεῖ. καὶ μετὰ ταύτης ἡλιός τε πορεύεται τὴν αὐτοῦ χώραν φυλάττων δι' αἰῶνος καὶ σελήνης φάσματα καὶ ἀστέρων φορὰ χωρεῖ καὶ ὥρων περίοδοι καὶ τάξεις ἐκάστων πρὸς ἄλληλα καὶ ἀποστάσεις τε αἱ καθήκουσαι καὶ πάλιν ἁρμονίαι φυλάττονται, νικώσης τῆς ὁμολογίας, διαφορᾶς δὲ οὐδεμιᾶς ἐνούσης οὐδὲ ἐγγιγνομένης, ἀλλὰ τῷ θεσμῷ πάντων συγκεχωρηκότων καὶ μιᾷ γνῶμῃ περὶ παντὸς τοῦ προσήκοντος χρωμένων. ὥστ' εἰ τὸ μιμεῖσθαι τοὺς κρείττους εὖ φρονούντων ἐστίν, εὖ φρονούντων ἂν εἴη καὶ τὸ ὡς οἶόν τε μάλιστα ἐν τι τοὺς σύμπαντας αὐτοὺς ἡγεῖσθαι.

¹⁾ Euripides Phoen. 541ff. — Dümmler hat in den Prolegomenen zum platonischen Staat (Ges. Schr. I 151ff.), wo er die gesellschaftskritische Literatur des fünften Jahrhunderts bespricht, auch die Phoenissenstelle mehrfach berücksichtigt und richtig als Wiedergabe sophistischer Ausführungen erklärt. Es ist dabei aber beachtenswert, daß fast in derselben Art, wie Iokaste den Eteokles vor Überhebung warnt, bereits der sophokleische Aias sich zur Selbstbescheidung mahnt (669ff.). Auch da liegt also schon eine feste Form vor; siehe auch Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, Neue Philol. Unters. 2, Berlin 1926, 87 Anm.

sind, die der Sophistik zeitlich wie zum Teil auch dem Gehalte nach durchaus nicht nahe stehen, wird sich im folgenden zeigen lassen.

2. Der Friede der Gleichgesinnten

Die klementinischen Rekognitionen erzählen, daß Petrus zu Beginn der großen Auseinandersetzung mit Simon Magus diesem und den versammelten Hörern den apostolischen Gruß geboten habe — *pax vobis sit omnibus, qui parati estis dexteram dare veritati* — und daß ihm darauf von Simon zur Antwort gegeben sei: *nos pace tua opus non habemus. si enim pax sit et concordia, ad inveniendam veritatem nihil proficere poterimus. habent enim inter se pacem et latrones et scortatores et omnis nequitia cum semet ipsa concordat . . . noli invocare pacem, sed magis pugnam, matrem eius, et si potes, expugna errores nec requiras amicitiam iniustis assentationibus partam. hoc enim ante omnia scire te volo, quia duobus inter se dimicantibus tunc erit pax, cum alter ceciderit superatus, et ideo pugna, ut potes, nec requiras pacem sine bello, quod impossibile est, aut si potest fieri, ostende¹⁾.*

¹⁾ Recogn. II 20. 23, Migne Patr. Graec. 1, 1258ff.; in den Homilien entspricht die kurze Bemerkung III 30, Migne 2, 129. — Es folgt, gegründet auf das achte Buch der in den Homilien und Rekognitionen verarbeiteten Schrift, das von den Widersprüchen in den Worten Christi handelte (vgl. Waitz, Die Pseudoklementinen, Texte und Unters. hgb. von Gebh.-Harn. N. F. X 4, Leipzig 1904, 110), eine lange Auseinandersetzung über die Widersprüche der Stellen, an denen das Evangelium vom Frieden redet. Nachdem Petrus seine Erwiderung auf die Antwort des Simon mit der Aufforderung geschlossen hat: *quia ergo via Dei via pacis est, cum pace quae Dei sunt requiramus*, entgegnet Simon, Christus habe gesagt, er sei nicht gekommen, den Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert (Matth. 10, 34 = Luk. 12, 51): *aut tu bene dicis et ille non bene aut, si magister tuus bene, tu pessime, qui non intellexisti contraria te proferre ei, cuius te discipulum profiteris*. Petrus verweist auf Matth. 5, 9 *beati pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur*, erhält aber zur Antwort, daß darin nur eine Anklage gegen seinen Meister liege, der anderen vorgeschrieben habe, Frieden zu bewahren, selbst aber nicht gekommen sei, Frieden zu stiften. Petrus antwortet mit einer eingehenden Besprechung der Seligpreisungen, die den Menschen zur Duldung ermahnten, aber nicht von allen befolgt und geglaubt würden: *haec autem docens alios quidem oboedire fecit, alios vero reddidit inimicos, credentibus ergo et oboedientibus pacem habere inter se invicem iubet . . . his autem qui non solum non credidere, verum et ad-*

Das grobe Wort des Simon, das den von Petrus angebotenen Frieden mit dem von Räubern und Hurenfreunden auf eine Stufe stellt, ist kaum verständlich ohne die Ausführungen, die von Isidor von Pelusium in der Erklärung der paulinischen Friedensmahnung Röm. 12, 18 — ‚Wenn es angeht, haltet, so viel an Euch liegt, mit allen Menschen Frieden‘ — vorgetragen werden¹⁾. Es gibt, meint Isidor, einen heiligen Krieg und einen Frieden, der schlimmer ist als unaufhörlicher Kampf. Denn Räuber, die friedliche Menschen angreifen wollen, schließen untereinander Frieden. Wölfe tun sich zusammen, wenn sie nach Blut dürsten. Der Ehebrecher hat Frieden mit dem Weibe, mit dem er Ehebruch treibt, und ebenso der Hurer mit der Dirne. Wenn man das bedenkt, versteht man, warum Paulus seiner Aufforderung, den Frieden

versarii doctrinae eius facti sunt, bellum verbi et confutationis indicit . . . sed nos ad praedicandum mittens Dominus noster praecepit nobis, ut, in quaecumque civitatem vel domum introierimus, dicamus: pax huic domui (Matth. 10, 5 = Luk. 10, 12) . . . ita ergo et nos magistri instituta servantes pacem prius proponimus auditoribus. Der Friedensgruß bleibt, wie Jesus gesagt hatte, bei dem Sohne des Friedens, kehrt aber von dem Feind des Friedens auf den Grüßenden zurück, bedeutet in dem vorliegenden Falle also nur den Wunsch, in Frieden und Geduld die Auseinandersetzung zu führen, um zur Wahrheit zu kommen. *Si autem dissideas et discordes a temet ipso, quomodo stabis? necesse est, ut cadat qui in semet ipso dividitur. ‚Omne enim regnum in semet ipso divisum non stabit‘ (Matth. 12, 25).* Darauf Simon: *stultitiam tuam demiror. sic nobis magistri tui verba proponis, quasi certum de eo habeatur, quod propheta sit.* Mit Leichtigkeit jedoch ließen sich in der Lehre Jesu Widersprüche nachweisen. Wenn Jesus erklärt hätte, er sei gekommen, das Schwert zu senden, um die Glieder eines Hauses zu trennen, dann aber doch auch gesagt habe, daß alles, was geteilt sei, fallen müsse, so sei er selbst die Ursache des Falls: *et si talis est, utique malus est.* Das wird dann von Petrus widerlegt. — Die Schwierigkeiten des Bekenntnisses Christi, daß er gekommen sei der Erde das Schwert zu bringen, sind von Ambrosius im Lukaskommentar (VII 133ff., CSEL 32, 341) durch allegorische Auslegung beseitigt. Sonst sah man in dem Worte die Bestätigung dafür, daß ein Friede mit allen Menschen nicht gut sei; s. Joh. Chrysost. in Joann. hom. 57 (56), Migne 59, 314: ἔστι γὰρ καὶ κακὴ ὁμόνοια, ἔστι δὲ καὶ καλὴ διαφωνία; vgl. in Matth. hom. 35 (36), Migne 57, 405; Isidor von Pelusium ep. III 246, Migne 78, 924. Origenes in Lucam hom. 13, Migne 13, 1831 (= Thenn, Zeitschr. f. wiss. Theol. 34, 1891, 486) vereinigt das Wort mit dem Friedensruf der Engel Luk. 2, 14, indem er hier die εὐδοκία betont.

¹⁾ Ep. IV 36, Migne 78, 1088.

zu wahren, die Worte hinzufügte: ‚wenn es angeht‘, ‚so viel an Euch liegt‘. Denn oft ist der Friede schlimmer als der Krieg.

Isidor¹⁾ und überhaupt die Väter²⁾, die in solcher sinnfälligen Weise die Einschränkungen veranschaulichten, welche für das allgemeine christliche Friedensgebot notwendig in Betracht kamen, griffen für ihre Zwecke aus einem geschlossenen Kreise gegebener Gedanken ein Glied heraus, das für sie als Aussage über eine moralisch zu wertende Tatsache seine Bedeutung hatte. Über den Zusammenhang, in den das Glied gehört und für den als ganzes ursprünglich eine solche moralische Beurteilung durchaus nicht in Frage kam, unterrichtet eine Bemerkung des Gregor von Nazianz.

Gregor beklagt in der zweiundzwanzigsten Rede den Zank und Streit in seiner Gemeinde³⁾: τίς γὰρ οὐκ ἂν ὁδύραιτο εὖ φρονῶν τὰ παρόντα; τίς δὲ λόγον εὐρήσει τῇ συμφορᾷ παρισούμενον; ληστὰς μὲν εἰρηνεύειν, οὓς κακία συνέδησε, καὶ τοὺς τυραννίδι συντεταγμένους ἢ κλοπῆς κοινωνοὺς ἢ στάσεως συνωμότας ἢ μοιχείας συλλήπτορας, ἔτι δὲ χορῶν συστήματα καὶ στρατῶν τάγματα καὶ νεῶν πληρώματα . . . ἡμᾶς δὲ ἄσυνθέτους εἶναι καὶ ἄσυνδέτους καὶ μήποτε δύνασθαι εἰς ταῦτόν ἐλθεῖν. Zwei Arten von Vereinen werden hier unterschieden. Die erste umfaßt die Gemeinschaften derer, die sich zu einem verwerflichen Zweck zusammengetan haben und, um diesen zu erreichen, gezwungen sind, untereinander Frieden zu be-

¹⁾ Vgl. noch ep. III 246, Migne 78, 924: Friede und Gerechtigkeit müssen zusammenkommen, sonst kann man nicht von Frieden sprechen. ἔστι μὲν γὰρ εἰρήνη καὶ λησταῖς πρὸς ἑαυτοὺς καὶ λύκοις.

²⁾ Johannes Chrysostomos setzt in den Ausführungen zu Eph. 4, 2, Migne 62, 73 die festen Beispiele der Räuber und der Ehebrecher als bekannt voraus; vgl. in Matth. hom. 35 (36), Migne 57, 405: οὐ γὰρ πανταχοῦ ὁμόνοια καλόν, ἐπεὶ καὶ λησταὶ συμφωνοῦσιν. In Joann. hom. 57 (56), Migne 59, 314 werden an Stelle der Räuber die Erbauer des babylonischen Turmes und die Rotte Korah genannt. Wie geläufig der Einschränkungsvermerk ist, zeigt Gregor von Nazianz, der or. VI 20, Migne 35, 748 seiner Friedensmahnung an die Mönche hinzufügt: καὶ μηδεὶς οἴεσθω με λέγειν, ὅτι πᾶσαν εἰρήνην ἀγαπητέον· οἶδα γὰρ ὥσπερ στάσιν τινὰ βελτίστην οὕτω καὶ βλαβερωτάτην ὁμόνοϊαν. Ähnlich or. XXII 3, Migne 35, 1134. Leo d. Gr. nimmt auf derartige Verbände wie die der Räuber erkennbar Bezug sermo 26 (zu Joh. 14, 27), Migne 54, 215; sermo 96 (zu Matth. 5, 9), Migne 54, 465.

³⁾ Or. XXII (de pace II) 3, Migne 35, 1133; vgl. or. VI 16, Migne 35, 741ff.

wahren: Räuber, Verschworene, die eine Tyrannis begründen wollen, Diebe, Aufständische, Mitwisser eines Ehebruchs. Die Beispiele der zweiten Art — Chöre, Heere, Schiffsmannschaften — sind dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen Fälle von gegliederten und geordneten Verbänden gesetzt werden, die ohne Wahrung ihrer Gliederung und Ordnung wertlos wären. Inwiefern zunächst von diesen in der Friedensmahnung geredet wird, zeigt des Aristides Schrift an die Rhodier¹⁾.

Die Leser, die zur Beilegung der Parteistreitigkeiten aufgefordert werden, sollen sich an zwei Siegeszeichen ihrer Stadt erinnern: an die Dreifüße, die im Dionysostempel stehen, und an die Schiffsschnäbel und Trieren, die ‚bis zu dem großen Erdbeben‘ von den siegreichen Kämpfen mit den Seeräubern zeugten. Im Gesangswettkampf hätte kein Preis errungen werden können, wenn die Chöre in sich uneinig gewesen wären, wenn der eine dies, der andere das gesungen hätte, oder wenn auch von allen dasselbe, aber nicht im richtigen Takt gesungen worden wäre: καὶ μὴν οὐδεὶς χορὸς ἀσύμφωνος οὕτως ἄωρον θέαμα ὥς ὁ Ῥοδίων δῆμος μὴ ταῦτόν φθεγγόμενος. Die Seeräuber hätten nicht vernichtet werden können, wenn die Schiffsbesatzungen, statt gegen den Feind zu kämpfen, sich untereinander gestritten hätten: εἴτα ἐν νηὶ μὲν στάσις οὐχὶ σωτήριον, ἐν δὲ πόλει . . φθείρειν ἀλλήλους συνεζευγμένους σῶφρον;

Die Dreifüße und Schiffsschnäbel, auf welche die Rhodier stolz waren, geben dem Aristides die Möglichkeit, einen Gedanken unmittelbar anschaulich zu machen, den er so gut wie Dion²⁾ und die anderen ὁμόνοια-Redner³⁾ aus der sophistischen Friedensmahnung überkommen hat. Xenophon, der im Oeconomicus die anmutige Geschichte erzählt, wie Ischomachos sich seine junge

¹⁾ Aristides XXIV (XLIV) 52ff., II p. 69, 14ff. Keil (= I p. 841 Dind.).

²⁾ Dion XXXVIII 14, II p. 33, 16ff. Arn. (Schiff, Haus, Wagen und Gespann); XXXIX 6, II p. 45, 10ff. (Schiff, Gespann); XLVIII 7, II p. 89, 18ff. (Chor, Schiff; eine Fortsetzung der Gedanken wird unterdrückt); XIV 4, II p. 227, 27ff. (Chor, Schiff, Heer; bewiesen wird, daß Gehorsam keine Knechtschaft sei).

³⁾ Apollonios von Tyana zeigte, wie Philostrat vita Apoll. IV 8 berichtet, als er in Smyrna über die wahre ὁμόνοια sprach, an der Mannschaft eines gerade auslaufenden Schiffes, wie jeder Bürger an seinem Platze seine Pflicht zu tun habe.

Frau zur tüchtigen Hausmutter erzog, hat den Beweiszweck der auch ihm bereits gegebenen Beispiele abgewandelt, wenn er nicht die einträchtige Ordnung des Gemeinwesens, sondern die räumliche Ordnung in Schränken und Borten an dem Vorbild der Chöre, der Schiffe und, was ihm vor allem nahe lag, der Heere verdeutlicht¹⁾. Nichts ist dem Menschen so nützlich, belehrt Ischomachos seine Frau, und nichts so schön wie die Ordnung. Denn wenn in einem Chore jeder tut, was er gerade will, dann gibt es Verwirrung und man mag das nicht mit ansehen; wenn aber alle im Takte handeln und sprechen, dann verdienen es dieselben Menschen, daß man ihnen zusieht und zuhört. Ein Heer, das ohne Ordnung ist, Esel, Hopliten, Lastträger, Leichtbewaffnete, Reiter und Wagen durcheinander, bietet das Bild der größten Verwirrung, den Feinden die beste Gelegenheit, es anzugreifen, den Freunden aber den unerfreulichsten Anblick und gar keinen Nutzen; ein geordnetes Heer aber ist ein schöner Anblick für die Freunde und ein gefährlicher Gegner für die Feinde: Zehntausende marschieren dann wie ein Mann, und alle Lücken sind geschlossen. Und genau so ist es mit einer Triere: sie ist deswegen den Feinden schrecklich und für die Freunde ein schönes Schauspiel, weil in ihr alle in Ordnung sitzen, in Ordnung sich vorlegen und zurückwerfen und in Ordnung ein- und aussteigen.

Neben diese Beispiele von geordneten und dadurch zweckvollen Verbänden setzte die sophistische *ὁμόνοια*-Erörterung solche Fälle, in denen ein rechtswidriges Unternehmen, das sich gegen die Umwelt richtet, den gegenseitigen Frieden aller an ihm Beteiligten zur notwendigen Voraussetzung hat. Überliefert ist von diesen Gedanken durch die Schriftsteller, die der Sophistik zeitlich oder gedanklich nahestehen, unmittelbar nichts. Aber man wird einen Niederschlag doch in einer Bemerkung des Isokrates zu erkennen haben. Am Ende des Panathenaikos erzählt er von einem Gegner, der die Spartaner gegen das in der Rede über sie gefällte scharfe Urteil in Schutz genommen und als ihre Vorzüge die körperliche Erziehung zur Wehrfähigkeit und ihre *ὁμόνοια* geltend gemacht hatte. Isokrates antwortet, wertvoll seien derartige Eigenschaften nur, wenn man sie richtig zu gebrauchen

¹⁾ Oec. VIII 3ff.

verstehe, wie es die Spartaner nie getan hätten. So hätten sie mit ihrer Eintracht ganz Griechenland in Zwietracht gebracht, um sich dann die verwirrten Zustände zunutze zu machen. »Daher dürfte wohl keiner sie mit Recht ihrer *ὁμόνοια* wegen rühmen, ebensowenig wie die Piraten und die Räuber und diejenigen, die sonst auf ungerechte Handlungen ausgehen. Denn ebenso vernichten auch jene — die Spartaner — die anderen, indem sie untereinander Eintracht wahren. Wenn es aber einigen scheinen sollte, daß ich im Hinblick auf den Ruhm der Spartaner einen unpassenden Vergleich gebrauche, so ziehe ich diesen zurück, spreche aber von den Triballern, von denen jedermann sagt, daß sie so einträchtig leben wie keine anderen Menschen, aber nicht nur ihre Nachbarn und die Umwohnenden vernichten, sondern überhaupt alle, deren sie irgendwie habhaft werden können. Wer auf Tüchtigkeit Anspruch macht, darf diese nicht nachahmen, sondern vielmehr die Macht der Weisheit und Gerechtigkeit und der anderen Tugenden¹⁾.

Daß Isokrates seine Beispiele älteren *ὁμόνοια*-Erörterungen entliehen hat, ist vollkommen deutlich²⁾. Wer diejenigen sind, die neben den Räubern und Piraten als *οἱ περὶ τὰς ἀδικίας ὄντες* bezeichnet werden, sagt Gregor³⁾: es sind die Diebe, die Aufständischen und die Verschworenen⁴⁾; die außerdem noch erwähnten Triballer werden, da die wilden Völker in der Gedankenwelt der Sophistik ihren festen Platz hatten⁵⁾, auf dieselbe Überlieferung zurückgehen. Dabei spricht Isokrates, der moralisch urteilt, von allen diesen Gruppen anders als ursprünglich von ihnen die Rede gewesen war. Die Sophisten hatten die Übeltäter und Verbrecher ebenso wie die verschiedenen Sitten der Barbaren nicht bewertet, sondern schlechthin als Erscheinungen hingenommen, aus deren an sich bereits beachtenswerter Normwidrigkeit

¹⁾ Panathen. 226f.

²⁾ Vermutet ist das bereits von Nestle, Philol. 70, 1911, 45f.

³⁾ Oben S. 113.

⁴⁾ Die *μοιχείας συλλήπτορες*, die Gregor außerdem noch erwähnt, sind wohl erst durch die Christen hinzugekommen, welche die schlechten Friedensgemeinschaften den guten gegenüberstellten.

⁵⁾ Jacoby (oben S. 109 Anm. 2) S. 29.

Regeln für das alltägliche Leben in der menschlichen Gemeinschaft gewonnen werden konnten¹⁾.

3. Stufenfolgen der Friedensverwirklichung

Die sophistische Art der Beweisführung ist einmal von Platon übernommen worden. Am Ende des ersten Buches der *Politeia* beweist Sokrates dem Thrasymachos, daß alles menschliche Tun die Gerechtigkeit zur Voraussetzung habe²⁾. δοκεῖς ἂν ἡ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπὶ τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἂν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους; . . . στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν. Die weiteren Betrachtungen verdeutlichen die zerstörende Kraft der ἀδικία. Da es Aufgabe und Erfolg der Ungerechtigkeit ist, Haß zu verursachen, wird, wo sie unter Freien und Sklaven lebendig ist (ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένη), ihre Wirkung in Haß, Streit und Unfähigkeit zu gemeinsamem Handeln bestehen. Bestimmt die Ungerechtigkeit das Verhältnis zweier Menschen zueinander, so werden diese sich streiten, hassen und befeinden und sich in derselben Weise anderen Menschen gegenüber, die gerecht sind, benehmen. Ist Ungerechtigkeit in einem einzelnen Menschen, so bewirkt sie, weil sie die Eigentümlichkeit ihres Wesens nicht verliert, diese aber darin besteht, durch Streit und Zwist Handlungsunfähigkeit herbeizuführen, daß jener Mensch

¹⁾ Als Verneinung aller geordneten Gesellschaft ist das Leben der Räuber ein in der antiken Literatur nicht selten herangezogener Grenzfall menschlicher Daseinsart. Verbindlichkeiten, die sich hier nachweisen ließen, zeigten die Unzerstörbarkeit ihrer Ansprüche. So beruft sich Salvian ad eccl. II 12, 59, CSEL 8, 263, für die Tatsache, daß das ganze menschliche Leben *non nisi spe alitur ac sustinetur*, nicht nur auf Landbau, Handel und Schifffahrt: *quid plura? pax quoque inter feras ac barbaras gentes spe innititur et fide astipulante firmatur. latrones quoque ipsi et sanguinarii fidem sibi invicem non negant et quae promiserint mutuo servaturos esse confidunt*. Cassian stellt in seiner Betrachtung über die möglichen Arten der Freundschaft (siehe oben S. 108) die Räuber zu denen, welche die *negotiationis seu militiae vel artis ac studii similitudo atque communio* zusammenbringt: *per quam ita etiam effera sibi invicem corda consuescunt, ut etiam hi qui in silvis ac montibus latrociniis gaudent et effusione humani sanguinis delectantur, suorum scelerum participes amplectantur et foveant*.

²⁾ Pol. 351C ff.

sich in keiner Weise irgendwie zu betätigen vermag, „da er mit sich in Zwietracht lebt und nicht mit sich selber übereinstimmt“ (στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ), und daß er zu einem Feinde seiner selbst und der Gerechten wird. Je weiser also jemand ist und je vollkommener seine sittlichen Eigenschaften sind, in desto höherem Grade besitzt er das Vermögen zu handeln, während auf der anderen Seite gänzlich Ungerechte hierzu überhaupt nicht imstande sind. Wer demnach einem Verbande angehört, der gesetzwidrige Unternehmungen zum Ziele hat, beweist eben dadurch, daß er nicht ganz ungerecht ist. »Denn nicht hätten sie, wenn sie ganz ungerecht wären, sich gegenseitig in Ruhe gelassen, sondern offenbar war in ihnen ein wenig Gerechtigkeit, welche sie hinderte, in derselben Weise sich untereinander Unrecht zuzufügen wie denen, gegen die sie vorgingen, und durch welche sie taten, was sie taten; sie gingen aber auf ungerechte Unternehmungen aus, indem sie in ihrer Ungerechtigkeit nur halb schlecht waren, denn die, welche gänzlich schlecht sind und in jeder Weise ungerecht, sind auch in jeder Weise zu handeln unfähig«.

Daß Platons Beweis für die Macht der Gerechtigkeit die Umbildung einer sophistischen ὁμόνοια-Erörterung ist, macht die Gruppe der Beispiele, die ihn eröffnen, gewiß: die Stadt, — die ursprünglich das Beweisziel war —, das Heer, die Räuber, die Diebe, endlich jede Zweckgemeinschaft, die ein rechtswidriges Ziel verfolgt. Daß auch in der Auseinandersetzung, welche die zerstörende Wirkung der Ungerechtigkeiten unter Sklaven und Freien¹⁾, unter zwei Menschen und in jedem Einzelnen betrachtet,

¹⁾ Der Ausdruck ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένη ist wenig klar. Man denkt zunächst daran, die Erwähnung der Freien und Sklaven solle nur mit besonderem Nachdruck die Wirkung der Ungerechtigkeit auf die gesamte Menschheit hervorheben, die nach den beiden Klassen, in die sie sich scheidet, bezeichnet wird (Jowett-Campbell: alike in freemen and in slaves; ebenso Adam). Man könnte aber auch annehmen, daß ein Gegensatz der beiden Klassen untereinander betont werden soll (so Tucker, dessen Ansicht: in a society, where there are both, freemen and slaves, von Adam als less natural and easy to construe abgelehnt wird), und eine genaue Betrachtung des Gedankenganges legt diese Auffassung doch wohl nahe. Denn es wäre unpassend, wenn zweimal von der allgemeinen Wirkung der ἀδικία gesprochen würde. Platon hätte dann also mit der Erwähnung

die Fühlung mit den überkommenen *δμόνοια*-Gedanken nicht verloren wird, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern läßt sich beweisen.

Aristides veranschaulicht in der Schrift an die Rhodier den Wert der bürgerlichen Eintracht in der Weise, daß er die Stadt in ein Gleichungsverhältnis zu einem Hause und einem einzelnen Menschen bringt¹⁾. Wenn, wie Homer sagt, Odysseus die Nausikaa bei der ersten Begegnung mit dem Wunsche begrüßte, die Götter möchten ihr einen Mann, ein Haus und Eintracht darin gewähren²⁾, so liegt in diesen Worten zugleich die Aufforderung, im städtischen Gemeinwesen Eintracht zu bewahren. Denn für die Stadt gelten dieselben Bedingungen wie für ein Haus. Beruht der Bestand des Hauses darauf, daß seine Bewohner gleichgesinnt sind, so kommt dieses für die Stadt noch viel mehr in Betracht, da nicht nur im Gegensatz zum häuslichen Zwist, der schnell beigelegt werden kann, Parteistreitigkeiten schwer zu überwinden sind, sondern da auch jene häusliche Zwietracht für die Stadt als Ganzes keine Bedeutung hat, dagegen die Verfassung, in der sich die Stadt befindet, auf den Zustand eines jeden einzelnen Hauses einwirkt. Wenn es also Homer für passend hielt, einem künftigen Haushalte Eintracht anwünschen zu lassen, so ergibt sich für die Rhodier die Verpflichtung, in ihrer Stadt nichts so hoch zu stellen wie die *δμόνοια*.

Diese Gedanken werden an einer anderen Stelle ergänzt³⁾. Um die Eintracht wiederzugewinnen, müssen sich die Bürger von

der Freien und Sklaven die Reihe der Beispiele begonnen. Die Lösung der Schwierigkeit wird sich gleich im Text ergeben.

¹⁾ XXIV (XLIV) 7ff., II p. 56, 21ff. Keil (= I p. 826 Dind.).

²⁾ ζ 180ff.

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν, ὅσα φρεσὶν σῇσι μενοινᾶς,
ἄνδρα τε καὶ οἶκον καὶ ὁμοφροσύνην ὁπάσειαν
ἔσθλῃν· οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον,
ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχῃτον
ἄνθρωπος ἢ δὲ γυνή· πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσιν,
χάρματα δ' εὐμενέτησι· μάλιστα δέ τ' ἐκλυον αὐτοί.

Die Homerworte werden in der Popularphilosophie oft angeführt; die Stellen, die durch Aristides zu ergänzen sind, bei Praechter, Hierokles der Stoiker, Leipzig 1905, 78.

³⁾ § 32, II p. 63, 19ff. K. (= I p. 834 D.).

allem Haß befreien, der darin zum Ausdruck kommt, daß die Schwächeren die Stärkeren beneiden und daß die Stärkeren die Schwächeren ausbeuten. Das Vorbild gibt die Verfassung des Hauses. τί δὴ τοῦτ' ἐστίν; εἰσὶν ἄρχοντες ἐν οἰκίᾳ, πατέρες παίδων καὶ δούλων δεσπόται. πῶς οὖν οὗτοι καλῶς οἰκοῦσιν; ὅταν οἱ μὲν ἄρχοντες μὴ πάντ' ἐξεῖναι νομίζωσιν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐκόντες ὑφαιρῶσι τῆς ἐξουσίας, οἱ δ' ὅτι ἂν δοκῇ τοῖς κρείττοσιν ὡς ἐξὸν δέχωνται. Ohne ein solches beiderseitiges Entgegenkommen kann kein Haus bestehen. »Dieses, meine ich nun, muß man auch auf die allgemeinen Verhältnisse des städtischen Gemeinwesens beziehen (τοῦτο τοίνυν καὶ ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως πράγματα ἀγαγεῖν ἔμοιγε δοκεῖ νῦν): die, welche den Besitz der Macht beanspruchen, müssen bedenken, daß sie durch die absichtliche Vernichtung der Schwachen ihrer eigenen Ehrliche Abbruch tun, da das Dasein der Schwachen ihnen insofern Nutzen bringt, als sie zeigen können, wem gegenüber sie mächtig sind; die aber, welche wirtschaftlich oder sonstwie im Nachteil sind (τοὺς δ' ἀπολειπομένους ἢ ταῖς οὐσίαις ἢ κατὰ τὴν ἄλλην τύχην), müssen sich klar machen, daß sie durch einen Angriff gegen jene, welche sich in bevorzugter Lage befinden, ihr eigenes Wohl beeinträchtigen, und zwar viel schlimmer, als wenn sie absichtlich die Stadtmauer niederreißen würden. Denn das ist ein Gesetz, das in Wahrheit von Natur besteht und das von den Starken als gültig erwiesen wird, daß der Schwache auf den Starken hören muß. Und wenn jemand es als Zeichen der Freiheit betrachtet, dieses Gesetz zu durchbrechen, dann täuscht er sich selbst und handelt ähnlich wie wenn alle Menschen sich im Haß gegen die Götter zusammentäten und nicht an sie glauben wollten.«

Wie sich am Hause als dem Bestandteile der Stadt die Erfordernisse des städtischen Zusammenlebens veranschaulichen lassen, so kann weiter auch an jedem einzelnen Gliede des Hauses wie der Stadt, d. h. an jedem einzelnen menschlichen Wesen, der Wert der ὁμόνοια dargelegt werden¹⁾. εἴτα εἰς ἄνδρα ἓνα ἀναβῶμεν τῷ λόγῳ καὶ σκεψώμεθα, ποῖός τις ᾗ τις οὐκ ἂν αἰσχύναίτο ὁμοιούμενος. ἀλλ' ἐνταῦθα καὶ μάλιστ' ἂν κατίδοιμεν τὸ διαπεφευγὸς τῆς ὁμονομίας ἀγαθόν. Ein Mensch, der fahrig, schwankend und unbeständig ist und niemals bei einer einmal getroffenen Ent-

¹⁾ § 9, II p. 57, 22ff. K. (= I p. 827. D.).

scheidung verbleibt, ist gänzlich wertlos und kommt neben einem anderen, der tüchtig und entschlossen ist, nicht in Betracht. Niemand will mit ihm etwas zu tun haben, da er ja selbst nicht weiß, was er will, sondern nach Art des Euripos hin und her flutet und in Kampf und Zwietracht mit sich selber lebt (ὥσπερ Εὐριπος ἄνω καὶ κάτω φέρεται πολεμῶν καὶ στασιάζων αὐτὸς ἑαυτῷ). Wer aber schlicht (ἀπλοῦς), rechtschaffen (γενναῖος) und ohne Falsch (ἄψευδής) ist, wer ein festes Urteil hat und in seinem Wesen die denkbar größte Ausgeglichenheit zeigt, der wird überall als Sieger hervorgehen. Von diesen beiden Menschen bietet der eine das Bild einer Stadt, die sich in *στάσις* befindet, der andere veranschaulicht die *ὁμόνοια*, die in ihr herrschen sollte. Ist man gewohnt, den ersten zu schmähen und den zweiten zu bevorzugen, so wäre es sinnwidrig, wenn man in den politischen Verhältnissen nicht entsprechend verführe, wenn man sich also hier umgekehrt nach dem richten wollte, mit dem man im täglichen Leben nichts zu tun haben möchte.

Die Gemeinsamkeit des Verfahrens, nach welchem Aristides den Wert der *ὁμόνοια* und Platon die zerstörende Wirkung der *ἀδικία* beweist, besteht darin, daß neben den umfassenden Verband der Polis kleinere Einheiten gesetzt werden, an denen die Tatsachen, die in der Polis unmittelbar gegeben sind, — *στάσις* und *ὁμόνοια* — aufgezeigt oder durch Deutung aufgefunden werden. Aristides gibt das Beispiel eines Hauses mit seinen über- und untergeordneten Verhältnissen der Herrschaft und der Dienstbarkeit¹⁾ und weiter den Fall zweier verschieden gearteter Menschen, deren entgegengesetzte Wesenszustände der Ausgeglichenheit und

¹⁾ Ähnlich verweist Dion XXXVIII 15, II p. 33, 23 ff. Arn. (vgl. Aristides XXIII (XLII) 31, II p. 40, 3 ff. K. [= I p. 778 D.]) auf die Häuser als Vorbilder der *ὁμόνοια* (daneben stehen hier Schiff und Gespann): καὶ τῶν οἰκῶν δὲ τῆς σωτηρίας οὐσης ἔν τε τῇ τῶν δεσποτῶν ὁμοφροσύνη καὶ τῇ τῶν οἰκετῶν πειθαρχία, πολλοὺς ὁμοῦ οἴκους ἀπώλεσεν ἢ τε δεσποτικὴ στάσις καὶ ἡ κακοδουλία . . . ὁ δὲ γάμος ὁ ἀγαθὸς τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁμόνοια ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα; καὶ ὁ κακὸς γάμος τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ἡ τούτων διχόνοια; καὶ τέκνων δὲ τίς ὠφέλεια γονεῦσιν, ἔταν ὑπὸ ἀφροσύνης ἄρξεται στασιάζειν πρὸς αὐτούς; ἢ δὲ ἀδελφότης τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀδελφῶν ὁμόνοια; ἢ δὲ φιλία τί ἄλλο ἢ φίλων ὁμόνοια; Die eheliche Gemeinschaft und die kindlichen und brüderlichen Nahverhältnisse meint Jamblich (s. gleich im Text), wenn er von den φύσεις τε καὶ συγγένειαι πᾶσαι κοιναὶ τε καὶ ἴδιαι spricht.

der Unbeständigkeit¹⁾ aus politischen Voraussetzungen heraus als *ὁμόνοια* und *στάσις* begriffen werden. Platon betrachtet die Wirkung der Ungerechtigkeit zunächst in Zweckverbänden — Heer, Räuber, Diebe —, darauf, wie er sagt, ‚unter Freien und Sklaven‘, das heißt, wie durch Aristides deutlich wird, in den Verhältnissen der Herrschaft und des Dienstes, weiter unter zwei Menschen und endlich im Einzelmenschen; dabei erscheint überall als der Erfolg der *ἀδικία* die Zerstörung der Eintracht. Daß sich beide, Platon sowohl wie Aristides, an die Beweisführung der sophistischen *ὁμόνοια*-Erörterungen anschließen, ergibt sich nicht allein aus dem Vergleiche ihrer Auseinandersetzungen, sondern wird überdies noch durch den Brief *περὶ ὁμονοίας* bestätigt, den Jamblich, wie es immer schon zu vermuten war, nun aber mit völliger Sicherheit ausgesprochen werden kann, in enger Anlehnung an die sophistische Literatur geschrieben hat²⁾: »*ὁμόνοια* begreift in sich, wie es der Name selbst zum Ausdruck bringen will, das Zusammen-

¹⁾ Das Bild vom Euripos, mit dem das Schwanken der Unbeständigen verglichen wird, hat Aristoteles in demselben Zusammenhange aus der Sophistik übernommen, Nikom. Ethik IX 6, 1167b 4: *ἔστι δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια* (sc. die der *πολιτικῇ φιλίας*) *ἐν τοῖς ἐπικρίσειν οὔτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥπερ Εὐριπος*. Gregor von Nazianz bringt den Ausdruck or. VI 19, Migne 35, 745 unmittelbar aus seiner Vorlage: *καὶ γὰρ ὁρῶ κούφους καὶ ἀνοήτους οὐ τούτους ὑπολαμβανόμενους, οἳ ἂν ἐν κακῷ τινι παραμένωσιν, ἀλλὰ τοὺς ῥαδίως ἐπ' ἀμφοτέρω φερόμενους καὶ μεταρρέοντας καθάπερ αὔρας μεταπιπτούσας ἢ μεταβολὰς καὶ παλιρροίας εὐρίπων ἢ θαλάσσης ἄστατα κύματα*.

²⁾ Jacoby (oben S. 109 Anm. 2) hat S. 22 den Jamblichbrief, den Diels aus Stob. II 33, 15, p. 257 W. zur Erklärung von Antiphon *περὶ ὁμονοίας* herangezogen hatte (Vors. 80 B 44a, II³ p. 298) zu erläutern versucht, indem er ganz richtig auf Platon Pol. 351 D, 352 C verwies. Da er aber nur den letzten Teil des Briefes und das Ende des platonischen Beweises berücksichtigte, konnte er über die bloße Wahrscheinlichkeit, daß im 5. Jahrhundert *philosophus quidam concordiam ad ipsum animum referret* nicht hinauskommen. — Die Reihe Stadt, Haus, Mensch erscheint auch in der epikureischen Lehre bei Cicero de fin. I 58 (Hinweis darauf bereits bei Jacoby S. 23): *neque enim civitas in seditione beata esse potest nec in discordia dominorum domus* (vgl. Dion XXXVIII 15, oben S. 121 Anm. 1); *quo minus animus a se ipso dissidens secumque discordans gustare partem ullam liquidae voluptatis et liberae potest?* In der Friedensmahnung steht die Reihe bei Gregor or. XXII 15, Migne 35, 1148f.

führen eines gleichen Sinnes und dessen Gemeinschaft und Eini-
gung. Beginnend nun von da schreitet sie vor zu Städten und
Häusern und allen Verbänden, gemeinsamen und besonderen,
und zu allen natürlichen und verwandtschaftlichen Verhältnissen
(φύσεις τε καὶ συγγενείας), ebenfalls gemeinsamen und besonderen.
Ferner aber umfaßt sie auch die Übereinstimmung eines jeden
mit sich selbst. Wenn nämlich jemand von Einer Sinneshaltung
und von Einer Überzeugung gelenkt wird, dann ist er im Ver-
hältnis zu sich im Zustande der ὁμόνοια; wenn er aber in sich
zwiespältigen Sinnes ist und sich von ungleichen Erwägungen
leiten läßt, dann befindet er sich im Zustande der στάσις. Und
wer immer in derselben Sinneshaltung verharret, ist voll Gleich-
gesinntheit, wer aber unbeständig in seinen Erwägungen ist und
sich bald von dieser, bald von jener Meinung treiben läßt,
ist ohne Rückhalt und befindet sich im Kriegszustande mit
sich selbst.«

Die Stufenfolge, die von der Sinneshaltung des Menschen zu
den Ordnungsverhältnissen des Hauswesens und weiter zu der
inneren Verfassung der Stadt vorschreitet¹⁾, ist nach zwei Rich-
tungen hin der Ergänzung fähig.

In der zweiundzwanzigsten Rede berichtet Gregor von Nazianz,
die Glaubensstreitigkeiten hätten einen solchen Umfang angenom-
men, daß die ganze Welt in zwei gegnerische Lager gespalten sei
und daß, wer in der Mitte stände, aufgerieben zu werden drohe.
»Diesem nun eine Grenze zu setzen und ihm Halt zu gebieten,
ist vor allem Gottes Werk, der alles zusammenbindet; dann aber
auch aller der Menschen, deren Sinn und Eifer auf das Schöne
gerichtet ist und die das Gut der ὁμόνοια in seinem Wesen er-
kannt haben: wie es beginnt mit der Dreieinigkeit, der nichts
so sehr zu eigen ist, wie von Natur die Einheit und der Friede
mit sich selbst; wie es aufgenommen wird von den englischen
und himmlischen Gewalten, die mit Gott und miteinander in

¹⁾ Die σύλλογοι κοινοί τε καὶ ἴδιοι, die Jamblich erwähnt und mit
denen er Verbände wie die der Räuber und Diebe berücksichtigt, kommen,
da sie keine normalen Fälle sind, für einen vom Kleineren zum Größeren
ansteigenden systematischen Aufbau nicht in Betracht.

Frieden leben; wie es vorschreitet bis zu der gesamten Schöpfung, deren Ordnung die Freiheit von Aufruhr ist; wie es in uns lebt, in der Seele durch das Ineinandergreifen und die Gemeinschaft der Tugenden, im Leibe aber durch die gegeneinander wohlgeordnete Lage der Glieder oder der Elemente und durch ihr wechselseitig entsprechendes Maß, wovon das eine Schönheit, das andere Gesundheit ist und heißt¹⁾.)«

Wenn man in dieser absteigenden Reihe der verwirklichten *ὁμόνοια*-Erscheinungen die Ausprägungen absondert, welche an erster Stelle stehen und welche die *ὁμόνοια* der Dreieinigkeit und des Vereins der himmlischen Mächte betreffen, und wenn man andererseits zwischen den *ὁμόνοια*-Verhältnissen des Kosmos und des Menschen, von dem hier im einzelnen die seelische wie auch die körperliche Verfassung berücksichtigt wird, die Eintracht der Stadt und des Hauses ergänzt, so erhält man eine geschlossene Stufenfolge, die vom Kosmos zur Stadt, von der Stadt zum Hause, vom Hause zur Seele, von der Seele zum Leibe führt. Daß Gregor wirklich eine derartige Reihe überkommen und umgebildet hat, wird durch Betrachtungen, die Philon über das Wesen der Gerechtigkeit anstellt, gesichert.

Indem Philon²⁾), wie er sagt, im Anschluß an ältere ‚Naturerforscher‘ als die Mutter der Gerechtigkeit die *ἰσότης* bezeichnet, gewinnt er die Möglichkeit, durch den Nachweis der uneingeschränkten Macht, welche diese besitzt und welche, wie ersichtlich ist, eben von den genannten ‚Naturerforschern‘ beschrieben war, zugleich auch das Wesen der Gerechtigkeit selbst zu verdeutlichen. *πάντα ἰσότης τὰ τε κατ’ οὐρανὸν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς εὖ διατάξατο νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀκινήτοις*. Tag und Nacht zeigen so, wie sie in ihren Längen durch den Lauf der Sonne bestimmt werden, eine *ἰσότης*, die in dem Übergewicht teils des Tages, teils der Nacht bei jährlich zweimal völliger Gleichheit zum Ausdruck kommt. Ebenso wird die *ἰσότης* durch die Phasen des Mondes zur Anschauung gebracht, dessen in der Zunahme und in der Abnahme eintretende Veränderungen sich nach der zeitlichen Dauer wie auch nach der wachsenden und schwindenden Größe der jeweils beleuchteten Fläche gegen-

¹⁾ Or. XXII 14, Migne 35, 1148.

²⁾ De spec. legibus IV 230, V p. 263 W.-C. (= II p. 373 Mang.).

seitig entsprechen. In dem Bereich der Luft, der auf den des Himmels folgt, tritt die *ισότης* in dem Wechsel der vier je dreimonatigen Jahreszeiten hervor, um sich darauf weiter von den himmlischen und überirdischen Gebieten auf die Erde herniederzusenken, ohne hier freilich ihre Reinheit noch ungetrübt bewahren zu können. Denn aller Mißklang stammt von der *ἀνισότης*, alle Ordnung aber von der *ισότης*, ἥτις ἐν μὲν τῇ τοῦ παντὸς οὐσίᾳ, κυριώτατα φάναι, κόσμος ἐστίν, ἐν δὲ ἅσπεσιν ἡ εὐνομωτάτη καὶ πολιτειῶν ἀρίστη δημοκρατία, ἐν τε αὖ σώμασιν ὑγεία καὶ ἐν ψυχαῖς καλοκαγαθία.

Philon, der so die Wirksamkeit der ‚Gleichheit‘ von der Ordnung der kosmischen Gewalten bis herab zu dem Zustande leiblichen Wohlbefindens verfolgt, benutzt eine Quelle, welche die Gültigkeit dessen, was die Vorlage Gregors als Wirkung der *ὁμόνοια* verstand, in gleicher Weise für die *ισότης* nachwies. Aber wenn er ihr auch die Hindeutung auf die inneren Verhältnisse der Städte entnommen hat, von denen Gregor in seinen Betrachtungen nicht gesprochen hatte, so vermißt man bei ihm doch ebenso wie bei Gregor die Erwähnung der häuslichen Zustände, die in einer vollständigen Stufenfolge dieser Art nicht übergangen werden durften. Das Verlangen nach einer solchen lückenlosen Gestalt der Gesamtreihe wird von dem Neupythagoreer Okellos befriedigt, der den Vorlagen, von denen er abhängig ist, weniger frei gegenübersteht als Philon und Gregor den Schriften, die sie benutzten. Die Gerechtigkeit, heißt es bei ihm¹⁾, die, als *ἁρμονία καὶ εἰράνα τᾶς ὅλας ψυχᾶς μετ’ εὐρυθμίας* verstanden, alle anderen Tugenden bedingt, zeigt ihre Macht im Kosmos als alles durchwaltende Vorsehung, Harmonie, Recht und Wille eines Gottes; in der Stadt als Friede und Wohlgesetzlichkeit; im Hause als Eintracht zwischen Mann und Frau, williger Gehorsam der Sklaven gegen die Herren und Fürsorge der Herren für die Untergebenen; im Leibe und in der Seele als Gesundheit und ‚Geradheit‘ (*ἀρτιότης*) und als Weisheit, die auf einsichtigem Wissen und Gerechtigkeit beruht.

¹⁾ Fr. 2 Harder (= Neue Philol. Unters. 1, Berlin 1926, p. 27, 5 ff.) aus Stobaios III 9, 51, p. 362 H. — Stellensammlung zur Erklärung bei Fr. Wilhelm, Rhein. Mus. 70, 1915, 179.

4. Friedenswille

Mit der Art, wie Gregor den Frieden von der Gottheit ausgehen und von ihr aus die Welt durchdringen läßt, berühren sich in den zugrundeliegenden neuplatonischen Anschauungen die Gedanken, welche der als der Areopagite Dionysios auftretende Verfasser des Buches von Gottes heiligen Namen vorträgt. Die Tatsache, daß Gott ‚der Friede‘ heißt, gibt ihm Veranlassung zu einer eingehenden Betrachtung über die mit diesem Worte bezeichneten Erscheinungen und über das Wesen und die Wirkung des göttlichen Friedens¹⁾.

Der göttliche Friede, der alles eint und Eintracht und Zusammenhalt erzeugt und bewirkt, ist das Ziel, nach welchem jegliches strebt, da es durch ihn die geteilte Fülle seines Wesens zur vollkommenen Einheit führen lassen will und Befreiung vom inneren Kampfe sucht. Durch Teilhabe an ihm werden ‚die gereifteren der versammelnden Mächte‘²⁾ einzeln in sich und alle insgesamt miteinander und mit der Gottheit zur Einheit geführt, wie sie ebenso das, was unter ihnen steht, einzeln mit sich selbst und wechselseitig untereinander und insgesamt mit jenem einen und vollkommenen Urgrunde alles Friedens vereinen, der ungeteilt an die ganze Schöpfung herangetreten ist und gleichwie mit Riegeln, die das Getrennte zusammenschließen, alles mit Grenze und Ende versieht, es sicher stellt und es daran hindert, aufgelöst ins Unendliche und Unbegrenzte zu zerfließen, ungeordnet, wurzellos und gottentfremdet aus seiner Einheit herauszutreten und sich mit anderem zu gestaltloser Masse zu vermischen. Diesem höchsten Frieden gegenüber, seiner Ruhe und unbewegten Stille, seiner vollkommenen und unverlierbaren Einheit, die weder durch Vervielfältigung in sich noch durch das Heraustreten in die Schöpfung vermindert werden kann, versagt jedes Wort und jeder Gedanke. Was dem Menschen bleibt, ist die Betrachtung der in Gedanken und Worten zu fassenden

¹⁾ De div. nom. 11, Migne 3, 948ff.

²⁾ αἱ πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμεων; gemeint sind wohl die höheren Engel. Vgl. auch Hugo Koch, Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, 53.

Friedensverwirklichungen, die durch Teilhabe am göttlichen Frieden bestehen.

Der im gegliederten Weltganzen verwirklichte Friede beruht auf dem Frieden jedes einzelnen seiner Glieder, das heißt darauf, daß bei der ‚zusammenmischenden‘ Vereinigung ein jedes Glied die Einheit, die seinen eigentümlichen Wesensbestand ausmacht, rein bewahrt, ohne durch die Vermischung mit gegenüberliegenden Größen etwas von seiner Klarheit und Schärfe zu verlieren. Das Werk der friedlichen Einigung, die ihrem Wesen gemäß derart alles in sich selbst und untereinander vereint und in der Mischung unvermischt erhält, ist es zunächst, daß die göttlichen Geister mit ihren eigenen Geisteskräften und weiter mit dem, was sie durch diese erfassen, geeint werden und dann andererseits zu der unerkennbaren Berührung mit dem, was über allem Geiste liegt, den Aufstieg finden; ihr Werk ist es ferner, daß die Seelen ihre mannigfachen Gedanken zur Einigung führen, sie zu einer einzigen gedanklichen Reinheit sammeln und darauf, so wie es ihnen angemessen ist, auf geordnetem Wege durch die unstoffliche und ungeteilte Gedankenerkenntnis zu der Einigung, die über aller Gedankenerkenntnis liegt, fortschreiten; ihr Werk ist endlich die eine und unauflösliche Verflechtung aller Dinge, die der göttlichen Harmonie gemäß besteht und in der vollkommenen Erfüllung von Einklang, Eintracht und Zusammenhalt ihre Ordnung bewahrt, unvermischt zusammengeführt und unauflöslich zusammengehend. »Denn der Friede dringt in seiner alles vollendenden Ganzheit hindurch zu allem, was ist, indem er der durchaus einfachen und unvermischten Gegenwart seiner einigenden Gewalt zufolge alles vereint und die äußersten Gegensätze durch die mittleren Glieder zusammenbindet und in einer einzigen gleichgestaltigen Freundschaft zusammengekettet werden läßt. Selbst den äußersten Grenzbezirken des Alls schenkt er den Genuß seines Wesens, und alles bringt er zum Ausgleich durch Einheit und Selbigkeit, durch Einung und Zusammenschluß, da der göttliche Friede, so wie es offenkundig ist, unauflöslichen Bestand hat und in Einem alles zeigt und durch alles hindurchschreitet und die ihm eigene Selbigkeit nicht verläßt. Denn er tritt hervor zu allem und teilt sich allem mit, so wie ein jedes ihn aufzunehmen befähigt ist, und quillt über in der überreichen Fülle seiner friedlichen Zeugungs-

kraft und bleibt um der überragenden Erhabenheit seiner Einung willen ganz mit und in seiner Ganzheit im Übermaß vereint¹⁾.)

Einwände, die gegen eine solche weite Auffassung der alles beherrschenden Gewalt des Friedens und entsprechend des Triebes zum Frieden geltend gemacht werden könnten, erfahren ihre Widerlegung durch sich selbst. Was Freude hat am Anderssein und an der Scheidung und was freiwillig nicht ruhen will, beweist eben hierdurch sein Verlangen nach Frieden. Versteht man nämlich unter Anderssein und Scheidung den eigentümlichen Wesensbestand, der das Dasein jeder einzelnen Größe ausmacht und sie in ihrer Einzigartigkeit bestimmt, so ist das Begehren, das auch im letzten aller Wesen lebendig ist und das es dazu treibt, eine Beeinträchtigung dieses seines Bestandes zu verhindern, der deutlichste Beweis für die Gültigkeit des Friedenstriebes. »Alles nämlich hat den Wunsch, mit sich selbst im Friedensverhältnis zu stehen und geeint zu sein und von sich sowohl wie von dem, was ihm zukommt, Bewegung und Erschütterung fernzuhalten. Und es ist der allmächtige Friede auch in jedem einzelnen Falle der Beschützer der unvermischten Eigenart, indem er durch die friedenspendende Fürsorge seines Wesens alles im Verhältnis zu sich wie auch zu anderen vor Aufruhr und Vermischung bewahrt und jegliches in beständiger und nicht wankender Kraft in den Frieden und die Unbewegtheit, die ihm zukommt, versetzt.«²⁾

¹⁾ Migne 3, 952: διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα, κατὰ τὴν ἀπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἐνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἐνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν καὶ τὸ ἀπολαύειν αὐτῆς δωρουμένη καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντὸς ἀποπερατώσει καὶ πάντα ὁμόγνια ποιοῦσα ταῖς ἐνότησι, ταῖς ταυτότησι, ταῖς ἐνώσεσι, ταῖς συναγωγαῖς, ἀδιαιρέτως δηλαδὴ τῆς θείας εἰρήνης ἐστώσης καὶ ἐν ἐνὶ πάντα δεικνυούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκειᾶς ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης· πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκειῶς αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περιουσίᾳ τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι' ὑπεροχὴν ἐνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καθ' ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη.

²⁾ Migne 3, 952: πάντα γὰρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἡνῶσθαι καὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν ἑαυτῶν ἀκίνητα καὶ ἄπτωτα εἶναι. καὶ ἔστι καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ἀμιγροῦς ιδιότητος ἡ παντελῆς εἰρήνη φυλακτική, ταῖς εἰρηνοδώροις αὐτῆς προνοίαις τὰ πάντα ἀστασίαστα καὶ ἀσύμφურτα πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα διασώζουσα καὶ πάντα ἐν σταθερᾷ καὶ ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς τὴν ἑαυτῶν εἰρήνην καὶ ἀκινήσιαν ἰστώσα.

Wenn ferner alles, was sich bewegt, nicht Ruhe haben, sondern sich dauernd in seiner Bewegung befinden will, so ist auch diese Erscheinung als Streben nach dem alles bestimmenden göttlichen Frieden zu begreifen, dessen Wesen es ist, »jegliches unverrückbar in seinem Bestande zu erhalten und die Eigenart sowie das von der Bewegung beherrschte Leben alles dessen, was sich bewegt, frei von Bewegung und Erschütterung zu bewahren, indem das Bewegte in Frieden mit sich selbst und in immer gleicher Weise seinem Wesen entsprechend handelt¹⁾.«

Versteht man aber unter der Freude am Anderssein ein Abspringen vom Frieden (ἐκπτώσις εἰρήνης) und behauptet man daraufhin, Friede sei nicht für alles ein erwünschtes Ziel, so ist zu erwidern, daß es schlechterdings nichts gibt, was gänzlich alle Einheit verloren hätte. Denn was vollkommen jeder Beständigkeit, Begrenzung, Festigkeit und Absonderung entbehrt, kann weder bestehen noch unter Bestehendem seinen Platz haben. Ist die Behauptung aber so aufzufassen, daß diejenigen dem Frieden und seinen Gütern feindlich gegenüberstehen, welche ihre Freude daran haben, zu streiten und ihrem leidenschaftlichen Willen nachzugeben, in ihrer Gesinnung zu wechseln und unbeständig zu sein, so werden doch auch solche Wesen von dunklen Bildern friedlichen Strebens beherrscht (ἀμαυροῖς εἰδώλοις εἰρηνικῆς ἐφέσεως διακρατοῦνται), da sie in ihrem Unverstande nichts anderes zum Ziele haben als die stürmischen Leidenschaften, von denen sie bedrängt werden, zu beruhigen, weil sie meinen, daß sie sich, ebenso wie sie durch die Nichtbefriedigung der Lüste erregt werden, andererseits durch Ausfüllung dessen, was ihnen jeweils abgeht, zum Frieden zu bringen vermögen. Das aber ist die Wirkung von Christi friedenausschüttender Güte, daß wir nicht mehr zu kämpfen wissen werden (Jes. 2, 4), weder mit uns noch mit den Engeln, sondern daß wir vielmehr mit diesen gemeinsam, so weit unsere Kräfte es erlauben, die göttlichen Werke tun werden nach dem Willen Jesu, der alles in allem wirkt und unaussprech-

¹⁾ Migne 3, 952: καὶ τοῦτο ἐφεσίς ἐστι τῆς θείας τῶν ὅλων εἰρήνης τῆς πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀδιάπτωτα διασωζούσης καὶ τὴν πάντων τῶν κινουμένων ιδιότητα καὶ κινητικὴν ζωὴν ἀκίνητον καὶ ἄπτωτον φυλαττούσης ἐν τῷ τὰ κινούμενα πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύοντα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα δρᾶν τὰ ἑαυτῶν.

baren Frieden schafft und uns mit sich und in sich mit dem Vater versöhnt.

Die Auseinandersetzungen des Dionys sind zu einem beträchtlichen Teile aus den bisher gewonnenen Erkenntnissen verständlich. Vergleicht man das bereits Bekannte mit dem, was hier vorgetragen wird, so tritt die Haltung, welche Dionys dem überkommenen Gedankengut gegenüber einnimmt, und die Art der Verarbeitung, die er ihm zuteil werden läßt, so weit hervor, daß sich auch für die Stücke, die inhaltlich Neues bringen, Folgerungen werden ziehen lassen.

Vorgefunden hat Dionys, wie es deutlich ist, eine Stufenfolge von Friedensverwirklichungen, die vom Frieden des Kosmos bis zu dem des einzelnen Menschen herabführte. Aber sein neuplatonisches Christentum befähigt ihn, für die Reihe der gegeneinander abgegrenzten Friedensbereiche — der Bezirke, denen die *ὁμόνοια* ihr ‚Siegel aufdrückt‘¹⁾ — in der Gottheit den Urgrund nachzuweisen, aus dem die Friedenskraft, welche ‚die letzten Grenzgebiete‘ der Schöpfung erreicht, herausströmt. Dabei vermeidet Dionys durchaus ins Einzelne zu gehen und auf bestimmte Gegebenheiten hinzuweisen, welche die Friedenswirkung anschaulich könnten beobachten lassen. Er benutzt die Tatsachen, die ihm gegenwärtig sind und deren Anerkennung er in Wahrheit auch bei seinen Lesern voraussetzt, um von ihnen in weitester Allgemeinheit die Einsichten abzunehmen, die dazu dienen sollen, ‚den göttlichen und urvereinigenden Frieden mit friedlichen Lobgesängen zu besingen‘.

Sein Neuplatonismus kommt ferner im besonderen darin zum Ausdruck, daß er den Frieden begrifflich der Einheit vollkommen gleichsetzt. War es durch Plotin wieder ins Bewußtsein gebracht sowie durch ihn für die spätantike Welterkenntnis zu grundlegender Bedeutung erhoben worden, daß alles, was ist, durch die Einheit Bestand hat²⁾, und sah man darum in jedem Wesen den

1) *μόνη δὲ ἅπαντα ἐπισφραγίζεται*, Aristides XXIV (XLIV) 42, II p. 66, 14 K. (= I p. 837 D.).

2) Plotin *enn. V 3, 15, II p. 198, 15 Volkman.*: *πάν . . . τὸ μὴ ἐν τῷ ἐν σώζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἔστι τοῦτο. μὴ γὰρ ἐν γινόμενον, καὶ ἐκ πολλῶν ἢ, οὕτω ἔστιν* ἂν εἴποι τις αὐτό. καὶ ἕκαστον ἕχη λέγειν τις ὅ ἐστι, τῷ ἐν ἕκαστον αὐτῶν εἶναι λέγει καὶ τῷ αὐτῷ ἔτι. *vgl. VI 2, 11, II p. 314, 18 V.*: οὐδὲ

Trieb zur Einheit lebendig, deren höchste und reinste Form dem Denken so wenig wie den Worten zugänglich war, so wird dementsprechend von Dionys die Kraft, die den Frieden wirkt, vor allem als die Kraft, welche die Einheit setzt (ἐνοποιὸς δύναμις), verstanden. Die ὁμόνοια der Sophistik, die um eines politischen Beweiszieles willen im Menschen aufgefunden war, ist zur ἐνωσις geworden, welche die Engel durch Teilhabe am göttlichen Frieden besitzen und, eben durch sie dazu befähigt, den Lebewesen, die unter ihnen stehen, mitteilen, um diese dann weiter zu dem Ziele, nach dem sie selber streben, der Einung, die über aller Gedankenerkenntnis liegt, hinaufschreiten zu lassen. Ebenso wird der Friede körperlicher Größen nicht als ein räumliches Ordnungsverhältnis aufgefaßt, das an einem gegebenen Wesensbestande als Eigenschaft zur Geltung kommt¹⁾, sondern er stellt sich als die Einheit dar, die den Bestand eines Wesens überhaupt erst ermöglicht und dessen Voraussetzung ist. Unter der Wirkung des Friedens wird somit nicht ein Ausgleich von Spannungen, sondern geradezu die Schöpfung als solche verstanden: wie das Weltall als Ganzes von Ende zu Ende durch eine Kette mittlerer Glieder zur Einheit zusammengebunden ist²⁾, so ist auch jedes einzelne aller in ihm befindlichen Wesen in sich geeint und durch Schranken, die es umgeben, davor bewahrt, zu einer gestaltlosen Masse zu zerfließen, jedes mit jedem verbunden und doch von ihm getrennt, vermischt und doch nicht vermengt.

Der Schilderung der unverbrüchlichen Friedensverwirklichung folgt der Nachweis des allgemeinen Friedensstrebens. Indem

γὰρ ὑπέστη ἐν τοῖς οὖσιν ὁτιοῦν ὑποστάν τε ἂν ἀνέχοιτο μὴ πρὸς τὸ ἐν τῇ σπουδῇ ἔχον. s. auch V 5, 4; VI 1, 26; VI 9, 1. — Die neuplatonische Einheitslehre führt die stoische weiter, deren Beweisverfahren sie übernimmt. Augustin hält sich in seinen ersten Schriften weniger an jene als an diese, die ihm, wie sich hier nicht weiter ausführen läßt, aus Varro bekannt ist.

¹⁾ So sprach Gregor (oben S. 124) von der εὐαρμοστία καὶ συμμετρία τῶν μελῶν καὶ στοιχείων, ὧν τὸ μὲν κάλλος, τὸ δὲ ὑγίεια ἔστιν. Hierzu und zu der davor genannten ἀρετῶν ἀντακολουθήσεις vgl. noch Plotin VI 9, 1, II p. 508, 1 V.: καὶ ἡ ὑγίεια δὲ (ἔστιν), ὅταν εἰς ἐν συνταχθῇ τὸ σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἐνὸς τὰ μέρη κατὰσχῃ φύσις· καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἐν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἐνωθῇ.

²⁾ Vgl. Gregors Schilderung des Kosmos oben S. 97. Zum Syndesmos-Gedanken siehe W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914, 96 ff., bes. 107 ff.

Dionys offenkundig auch hier auf eine ihm vorliegende Gedankenfolge Rücksicht nimmt, führt er wieder nur in weit gehaltenen Andeutungen zu den Folgerungen hin, die, wie nach dem Bisherigen mit Sicherheit behauptet werden kann, ursprünglich aus bestimmten und im einzelnen beschriebenen Fällen gewonnen worden waren. Sie besagen, daß Tatsachen, die allem Anschein nach dem aufgestellten Gesetz von der Macht des Friedenstriebs widersprechen, im Gegenteil als Zeugen für dessen Gültigkeit zu betrachten sind — wobei der Friede wiederum vorwiegend als Einheit und als Voraussetzung für einen gesicherten Wesensbestand zu verstehen ist.

Der Wille, der als Friedenswille gedeutet wird, kann normal sein oder vom Normalen abweichen. Im ersten Falle ist er der Selbsterhaltungstrieb, der hier als Freude am Anderssein und an der Scheidung bezeichnet wird. Seine Wirkung ist die Wahrung der Daseinsbesonderheit: πάντα γὰρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἡνῶσθαι καὶ (ἐρ' add. Jaeger) ἑαυτῶν καὶ τῶν ἑαυτῶν ἀκίνητα καὶ ἄπτωτα εἶναι. Ohne länger bei dieser Behauptung zu verweilen und etwa an Beispielen zu zeigen, inwiefern sie zu Recht besteht, nennt Dionys darauf sogleich und unvermittelt als eine besondere Form des Strebens nach Friedenswahrung den Willen, der alle bewegten Körper dazu treibt, in ihrer Bewegung zu verharren. Aber hier so wenig wie dort läßt er erkennen, welche Beobachtungen er verwertet; es scheint, daß er, zunächst vielleicht allein im Hinblick auf die Bewegung der Gestirne¹⁾, im allgemeinen an die Tatsache der Ortsveränderung denkt, die von dem Begriff des Friedens, wenn man ihn als Ruhelage verstand, anscheinend nicht gedeckt werden konnte, ihm in Wahrheit aber, sofern man ihn nur richtig faßte, in keiner Weise widersprach.

Die allgemeine Gültigkeit, die der Trieb zur Selbsterhaltung und zur Wahrung der Bewegung als eine normale Erscheinung besitzt, kommt zwei anderen Fällen nicht zu, die darum die Macht

¹⁾ Es heißt, daß die bewegten Wesen sich in Bewegung halten πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύοντα καὶ ὥσπερ ἔχοντα. Da ὥσπερ ἔχειν stehender Ausdruck für die Bewegung der Gestirne ist, ist es wahrscheinlich, daß der Gedanke der Bewegung überhaupt an der Tatsache der Gestirnbewegung gewonnen ist, von der Dionys in seiner Vorlage gelesen haben wird.

des Friedenstriebes nicht weniger überzeugend zum Ausdruck bringen. Versteht man unter Anderssein den ‚Abfall vom Frieden‘, d. h. den Verzicht auf die Einheit, so kann doch nie deren völlige Aufgabe, sondern nur ihre Minderung in Betracht kommen. Der Friede, der die Einheit bedeutet, ist als formende Kraft so sehr die bedingende Voraussetzung für den Bestand jedes Wesens, daß die Tatsache, ihn zu verlieren, nichts anderes besagt, als aufzuhören ein Wesen zu sein. Nicht ganz folgerichtig ist es, daß dieser Gedankengang mit der vorangehenden Behauptung vom Selbsterhaltungstrieb in der Weise eng verbunden wird, daß die ‚Freude am Anderssein‘, die dessen Wesen ausgemacht hatte, auch hier noch angenommen wird, wo von ihr, genau betrachtet, garnicht die Rede sein kann. Denn man vermag sich nicht vorzustellen, daß ein Wesen freiwillig seinen Frieden, d. h. seine Einheit verminderte, wohl aber, und auf eine solche Behauptung wird hier Bezug genommen werden, daß bei aller Friedensstörung, die durch äußere Umstände verursacht ist, an dem Verlangen, den Frieden wiederherzustellen, mit besonderer Deutlichkeit zutage tritt, daß jedes Wesen als solches auf dem Frieden beruht.

Der andere Fall eines vom Normalen abweichenden, aber unbedingt vorhandenen Friedenstriebes und das letzte Beweisstück für den Friedenswillen überhaupt wird darin gefunden, daß Menschen, die ‚an Streitigkeiten und leidenschaftlichen Willensregungen und an Wechsel in ihrem Wesen und Unbeständigkeit ihre Freude haben‘ (οἱ ἔρισι καὶ θυμοῖς καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἀκαταστασίαις χαίροντες), selbst wenn sie sich hemmungslos gehen lassen, doch kein anderes Ziel vor Augen haben als ihre aufgeregten Leidenschaften zur Ruhe zu bringen, anders ausgedrückt: als zum Frieden zu gelangen, dessen ‚dunkles Bild‘ ihnen vorschwebt. Es darf nach allem, was sich bisher ergeben hat, mit Sicherheit behauptet werden, daß an Stelle des weiten und nicht recht faßlichen Begriffes der Streitsucht in der Vorlage von bestimmten Fällen menschlichen Verhaltens die Rede gewesen ist, aus denen sich Folgerungen für die Ausdehnung des Friedenswillens ziehen ließen. Dionys, der alles, was er davon las, in einen einzigen Satz sammelndrängt, macht es freilich auch hier unmöglich, von den ursprünglichen Ausführungen eine nähere Anschauung zu gewinnen.

Soviel sich aus Dionys entnehmen und bei der ihm eigenen, ganz

auf das Allgemeine gerichteten Betrachtungsweise sagen läßt, sprach die Schrift, deren Erörterungen dem ‚Lobgesang‘ auf den göttlichen Frieden zugrunde liegen, in zwei gesonderten Abschnitten von Friedensverwirklichung und Friedenswillen. Es muß eine Abhandlung über den Frieden gewesen sein, die unter diesen beiden Gesichtspunkten in umfassender Weise alle wesentlichen Beobachtungen wiedergab, die seit der Sophistik über *ὁμόνοια* und *εἰρήνη* vorgebracht waren. In den Ausführungen über die Friedensverwirklichungen zunächst war vor allem zu verarbeiten, was die Sophistik selbst erwähnt hatte. Indem sie auf die Verhältnisse des Kosmos, des Hauses und des einzelnen Menschen verwies, gab sie die Bereiche an, die nur übereinander aufgebaut zu werden brauchten, um die Gewalt der *ὁμόνοια* in der eindringlichsten Vollständigkeit vorzuführen. Die Stufenfolge, die sich ergab, zeigte dann den gleichen Grundriß wie die Reihe der Verwirklichungen, die Philon für die *ἰσότης*, Okellos für die *δικαιοσύνη* und Gregor, auch dem Begriffe nach entsprechend, für die *ὁμόνοια* nachgewiesen hatte. Die Allgemeingültigkeit des Friedenswillens andererseits wurde, wie aus der Beschreibung des Dionys doch wenigstens hervorgeht, an zwei Erscheinungen dargetan. Erstens wurde der Selbsterhaltungswille als Friedenswille erklärt; da jedes Wesen in seinem Bestande auf Frieden beruht, ist es sein Verlangen, diesen Frieden zu erhalten und alle Störung, — die, solange es selbst als ein Wesen besteht, immer nur örtlich beschränkt sein kann — zu vermeiden oder aufzuheben. Daneben steht das Friedensziel bewußter Willenshandlungen; jede Unternehmung, auch die, welche aus einer durchaus nicht auf die Wahrung des gesellschaftlichen Friedens gerichteten Gesinnung hervorgeht, kennt als letztes Ziel nichts anderes als die ‚Befriedigung‘ des handelnden Subjektes, die in dem Augenblick eintritt, da dessen Absichten erreicht worden sind.

Die Andeutungen, mit denen Dionys sich begnügt, lassen es zunächst im Unklaren, durch welche Tatsachen die beiden Behauptungen über den Friedenswillen im einzelnen bewiesen wurden. Daß dagegen die Aussagen selbst, auf die er Bezug nimmt, mit ziemlich beträchtlicher Genauigkeit aus seinen Angaben haben gewonnen werden können, wird wenigstens für die zweite von ihnen von anderer Seite her bestätigt.

Der Satz vom Friedenswillen des handelnden Subjektes hat seine Entsprechung in einer Bemerkung des Aristoteles ¹⁾. ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν . . . οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοντο. Aristoteles spricht von Tätigkeit und Ruhe und von Krieg und Frieden, um zu zeigen, daß der Zustand vollkommener Seligkeit durch die Freiheit von allen äußeren Unternehmungen gekennzeichnet sei. Ist das Ziel jeder Handlung die mit ihrer Vollendung eintretende Ruhe und ist das Ziel des Krieges der durch ihn herbeigeführte Friede, so ist es das Ziel des Lebens, von jeder anderen Beschäftigung befreit zu sein als der, die ihren Wert in sich selbst trägt. Das Verhältnis von Krieg und Frieden, das hier als Beweismittel dient, ist für Aristoteles eine Größe, die er ohne weiteres in Rechnung stellen kann. Es scheint daraus zu folgen, daß die Erkenntnis, die durch ihn wirksam blieb ²⁾, von ihm selbst nicht gewonnen ist.

Platon beginnt die Gesetze mit der Überwindung einer grundlegenden Anschauung der spartanisch-kretischen Staatsauffassung. Die griechische Welt des vierten Jahrhunderts, welche die ungebrochene Selbstverständlichkeit nicht mehr besaß, mit der von vergangenen Geschlechtern der Staat und seine Forderungen bejaht worden waren, hatte in den spartanischen, wie es schien, aus Kreta übernommen Staatseinrichtungen die vorbildliche Ausprägung eines einheitlichen Erziehungswillens entdeckt und in der geschlossenen Haltung der Spartaner die vollendete Verkörperung staatsergebener Gesinnung gefunden. Der Gefahr der Verengung, der das griechische Bewußtsein vom Wesen echter Menschenbildung und wahrer Gemeinschaftsgesinnung durch das neue Staatsideal ausgesetzt war, tritt Platon entgegen, indem er die Ansprüche der hier allein gewerteten Tugend der Tapferkeit beschränkt ³⁾. Die von der kretischen Seite vertretene Behauptung, daß das Ziel aller Erziehung die Bereitschaft zum Kampfe sein

¹⁾ Nikom. Ethik X 7, 1177 b 4.

²⁾ Sallust ep. ad Caes. I 6, 2 beruft sich unmittelbar auf Aristoteles: *postremo sapientes pacis causa bellum gerunt, laborem spe otii sustentant.*

³⁾ Gesetze I 625 E ff.

müsse, da dieser das staatliche Dasein ständig und höchstens mit gelegentlicher Unterbrechung beherrsche, wird von Platon durch einen Beweis widerlegt, der in seiner Anlage an die Art erinnert, wie früher die zerstörende Gewalt der Ungerechtigkeit erwiesen worden war ¹⁾. Was für die Stadt im Verhältnis zur Stadt gültig ist, ist es ebenso für das Dorf im Verhältnis zum Dorfe, für das Haus im Verhältnis zum Nachbarhause, für den einzelnen im Verhältnis zum anderen und endlich auch im Verhältnis zu sich selbst. Aber wenn es scheint, daß aus dem letzten Gliede in dieser Reihe Folgerungen für das erste gezogen werden dürfen und daß der ständige Kampf im Innern des Menschen und die Verpflichtung, ihn siegreich zu bestehen, die Berechtigung einer Erziehung beweist, die im großen wie im kleinen nichts anderes bezweckt als für den Kampf die Kräfte zu stählen, so leitet Platon andererseits, indem er, wie die Sophisten es gelehrt hatten, die staatlichen Verhältnisse an den einfacheren des Hauses veranschaulicht, zu der Erkenntnis hin, daß nicht die Vernichtung des Gegners und nicht seine Unterdrückung, sondern allein die Aussöhnung mit ihm das wahre Ziel des Handelns sein dürfe. Der höchste Zweck eines Erziehungswerkes muß also, wie sich ergibt, noch jenseits der Ertüchtigung zum Kriege und der Vorbereitung auf den Sieg über sich und andere liegen; beides ist wohl notwendig als Mittel und unumgänglich als Voraussetzung, kann aber nie ein Letztes sein, das seinen Wert in sich selbst trägt. »Muß man nicht immer um des höchsten Guten willen alle Staatseinrichtungen treffen? ... Das höchste Gut nun ist ebensowenig der Krieg nach außen wie der Streit im innern (στράσις) — vielmehr muß man wünschen, ihn nie nötig zu haben —, sondern der Friede untereinander und die freundschaftliche Gesinnung. Und auch daß eine Stadt sozusagen über sich selbst den Sieg davonträgt, gehört nicht zu dem, was das Beste, sondern zu dem, was notwendig ist. Es wäre so, wie wenn jemand meinte, daß ein kranker Leib, dem durch ärztlichen Eingriff Reinigung zuteil geworden ist, sich am besten befände, und wenn er dabei den Körper ganz vergäße, der ihrer überhaupt nicht bedarf. Ebenso aber auch kann niemand, der auf das wahre Glück einer Stadt oder eines einzelnen Menschen

¹⁾ Siehe oben S. 117 ff.

bedacht ist, dann ein rechter Staatsmann sein, wenn er einzig und zuerst auf den Krieg nach außen blickt, noch ein wahrhafter Gesetzgeber, wenn er nicht eher das, was auf den Krieg abzielt, um des Friedens willen, als das, was dem Frieden dient, um des Krieges willen einrichtet ¹⁾.)

Es hat nach diesen Ausführungen Platons alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Aristoteles, der sich noch im zweiten Buch der Politik ausdrücklich auf sie beruft ²⁾, auch in den oben ausgeschriebenen Worten der Ethik eine Einsicht vorträgt, die in der spätplatonischen Akademie und in der Auseinandersetzung mit dem zeitbeherrschenden spartanischen Staatsideal ins Bewußtsein getreten war; er gibt sie dort ebenso beiläufig und doch nicht ohne alle Betonung wieder, wie er es ähnlich früher an einer Stelle des Idealstaatsentwurfes getan hatte, dessen enge Verbundenheit mit der Gedankenrichtung der Akademie sich auch in dieser Einzelheit nicht verleugnet ³⁾. Dabei aber hat sich die Forderung, die Platon ausgesprochen hatte, für Aristoteles zu einer Erkenntnis abgewandelt, die in allgemeiner Gültigkeit besagte, daß, wie das Ziel alles Handelns die Ruhe, so das Ziel jedes Krieges der Friede sei. Es scheint, daß die Nachwirkung, die dieser Feststellung zuteil geworden ist, nicht geringer ist als die, welche die platonische Zielsetzung erfahren hat ⁴⁾. Denn wenn der

¹⁾ Gesetze I 628 C.

²⁾ Pol. II 9, 1271 a 41.

³⁾ Pol. VII 14, 1333 a 30 (Gegenstand der Erörterung ist die Frage nach dem τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς): διήρηται δὲ καὶ (wie die menschliche Vernunft in einen λόγος πρακτικός und einen λόγος θεωρητικός) πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ εἰς σχολήν καὶ πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα, τὰ δὲ εἰς τὰ καλὰ. περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν αἵρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δὲ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν. . . δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν καὶ τὰ ἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δὲ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον. ὥστε πρὸς τούτους τοὺς σκοποὺς καὶ παῖδας ἔτι ὄντας παιδευτέον καὶ τὰς ἄλλας ἡλικίας, ὅσαι δέονται παιδείας. 1334 a 14: τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνην μὲν πολέμου, σχολήν δ' ἀσχολίας. Eine Auseinandersetzung mit Sparta findet auch hier statt.

⁴⁾ Übernommen ist Platons Forderung von der stoischen Staatsethik; Cicero de off. I 35: *suscipienda quidem bella sunt eam ob causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parata autem victoria conservandi ii, qui non crudeles*

Philosoph, von dessen Ausführungen Dionys abhängig ist, die allgemeine Geltung des, sei es auch nur subjektiven, Friedenswillens behauptet, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß er damit in irgendeiner Form die aristotelische Aussage berücksichtigt. Von der Art, wie dieses geschah, eine Vorstellung zu erhalten, ist nicht unmöglich. Die Erörterungen, die Augustin im neunzehnten Buch der *Civitas Dei* aus der Schrift eines bisher noch unbekannten Verfassers aufgenommen hat, treten den Andeutungen des Dionys ergänzend zur Seite.

in bello, non inmanes fuerunt; vgl. I 80: bellum ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur. Augustin trägt im Brief an Bonifaz die stoische Lehre vor, ep. 189, 6, CSEL 57, 135: *pacem habere debet voluntas, bellum necessitas* (τἀνρχαῖα καὶ χρεῖαι bei Aristoteles), *ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace. non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur. esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas. Beati enim pacifici, ait Dominus, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur* (Matth. 5, 9) *itaque hostem pugnans necessitas perimat, non voluntas. sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo et capto misericordia iam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur.* Mit ähnlichen Gedanken rechtfertigt Augustin den Krieg im 138. Brief, wo er den Vorwurf zurückweist, daß vom Christentum die Staatsnotwendigkeiten mißachtet würden, ep. 138, 14, CSEL 44, 140: *sunt ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda* (vgl. contra Faustum XXII 76, CSEL 25, 674) *ipsaque benivolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. agenda sunt autem multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati ac per hoc si terrena ista res publica praecepta Christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur. nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur.* Vgl. noch ep. 229, 2, CSEL 57, 497. Unmittelbar auf Platon beruft sich Themistios or. X 130 d, p. 156 Dind.

Drittes Kapitel

Die Übernahme der antiken Friedensgedanken durch Augustin

Wie in der Schrift, die Dionys heranzog, als er in seinem Werke über Gottes heilige Namen vom Frieden zu sprechen hatte, so liegen auch in der Abhandlung, die Augustin benutzte, als er das neunzehnte Buch der *Civitas Dei* schrieb, die griechischen Friedensgedanken gesammelt vor.

Augustin eröffnet seine Betrachtungen über den Frieden mit dem Nachweis, daß Handlungen, welche die Störung des gesellschaftlichen Friedens zum Ziele haben, eine wie immer geartete Form des Friedenswillens erkennen lassen. Das erste Glied in seinem Beweise war der Satz, daß der subjektive Wille der Kriegführenden, der auf den Sieg gerichtet ist, notwendig den Frieden erstrebt. p. 372, 16: *qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit . . . unde pacem constat belli esse optabilem finem.* Es ist sofort ersichtlich, daß zwischen dieser Behauptung und der aristotelischen Aussage vom Frieden als Ziel aller Kriege die engste Verbindung besteht. Der Philosoph, dessen Gedanken Augustin, vielleicht durch die Brechung einer Mittelquelle hindurch, erhalten hat, stellt an den Anfang seiner Betrachtungen über den Friedenswillen das Wort der Nikomachischen Ethik ¹⁾. Aber es ist wesentlich, daß er es auf seine eigene Art begründet. Die Einsicht, die sich für Aristoteles aus einer ethischen Besinnung ergeben hatte, ist hier auch von den letzten Spuren einer wertenden Beurteilung befreit und geht allein aus der

¹⁾ Sallust (oben S. 135 Anm. 2) beweist, daß sich die Erkenntnis vom Friedensziel der Kriegführenden in der Fassung, die ihr in der Nikomachischen Ethik gegeben war, eingeprägt hatte.

Deutung klar zutage liegender Erscheinungen hervor: es ist eine Tatsache, die unanfechtbar bleibt, daß Krieg den Sieg und Sieg den Frieden will. Damit aber wird der Bemerkung des Aristoteles gegenüber doch etwas Neues gesagt. Die Subjektivität des Friedenswillens, auf den jede kriegerische Unternehmung zurückzuführen ist, wird nun erst eigentlich herausgestellt ¹⁾.

Dem Satz vom Friedenswillen der Kriegführenden folgten Beobachtungen über das Verhalten der Friedensstörer, der Aufständischen, der Räuber, eines einzelnen Räubers und eines nur noch vorstellbaren Unmenschen. Von der subjektiven Bestimmtheit des Friedenswillens war hier nicht mehr ausschließlich die Rede. Während an den Aufständischen noch gezeigt wurde, wie sie durch Friedensstörung die ihren eigenen Wünschen zusagende Form des Friedens zu erzwingen suchten, war der Friede, den die Räuber untereinander bewahrten, ebenso wie der, welcher die vereinten Aufständischen zusammenhielt, ein Zustand, den der einzelne nicht seinem subjektiven Willen gemäß schuf, sondern dessen objektiver Gültigkeit er sich, um sein Ziel zu erreichen, unterwarf. Auch das Beispiel des einzelnen Räubers bewies jene anfängliche Behauptung von den Friedensabsichten des handelnden Subjektes, das sich der Störung des Friedens als eines Mittels zu dessen Verwirklichung bedient, erst in seinem zweiten Teile, in welchem die Verhältnisse des Hauses betrachtet wurden, und einzig bei dem letzten Glied der Beispielsreihe, dem angenommenen Fall des raubenden und mordenden Unmenschen, wurde wieder allein auf den uneingeschränkten und ausgreifenden Willen gesehen. Die Eigenart der Gedankenführung erklärt sich unschwer. Die beiden ersten Glieder des Beweisganges sind aus einem anderen Zusammenhange

¹⁾ Dieselben Gedanken hatte Augustin bereits im 15. Buch in der grundsätzlichen Stellungnahme zum Wert der *pax terrena* vorgetragen. XV 4, II p. 63, 16: *concupiscit enim (civitas terrena) terrenam quandam pro rebus infimis pacem; ad eam namque desiderat pervenire bellando; quoniam si vicerit et qui resistat non fuerit, pax erit, quam non habebant partes in vicem adversantes et pro his rebus, quas simul habere non poterant, infelici egestate certantes. hanc pacem requirunt laboriosa bella, hanc adipiscitur quae putatur gloriosa victoria.* Die Bemerkungen entsprechen teilweise wörtlich denen vom Anfang des 12. Kapitels des 19. Buches. Auch die Schlußworte der oben S. 111 ausgeschriebenen Stelle der klementinischen Rekognitionen gehören in diesen Zusammenhang.

losgelöst worden: sie entstammen der sophistischen *ὁμόνοια*-Mahnung. Aus den Betrachtungen über den Frieden der Gleichgesinnten, die von der Sophistik zu einem besonderen, mit dem Wesen der griechischen Polis gegebenen Zweck vorgebracht waren, nahm der Philosoph, der durch Augustin spricht, da er an der gewollten Störung des gesellschaftlichen Friedens einen Friedenswillen aufzeigen wollte, die beiden Beispiele der *στάσεως συνωμόται* und *λησταί* heraus, ohne daß es ihm dann freilich ganz gelang, zwischen seinem eigenen und dem ursprünglichen Beweisziele einen klaren Ausgleich zu schaffen. Dem entspricht es, daß auch die Art, wie der Beweisgang bis zu einem auf das äußerste zugespitzten und nur noch denkbaren Fall — bei Augustin steht an dieser Stelle die Schilderung des Cacus — fortgeführt wird, unverkennbar sophistisch ist; das Verfahren, welches hier angewandt wird, ist dasselbe, wie es der von Jamblich im *Protreptikos* ausgeschriebene Sophist einschlug, als er die Macht der Gerechtigkeit an einem Wesen bewies, 'dessen Haut unversehrbar ist und das von keiner Krankheit und von keinem Leiden betroffen werden kann und welches das natürliche Maß überschreitet und stählern ist an Leib und Seele' (*ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθής καὶ ὑπερφυῆς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν*) und das bei einer solchen Beschaffenheit in der Wirklichkeit doch nicht vorkommen kann (*οἷος οὐκ ἂν γένοιτο*)¹).

Die Beziehung zwischen Aristoteles und Dionys, welche für die Behauptung vom subjektiven Friedenswillen anzunehmen war, wird durch Augustin vollkommen geklärt. Es läßt sich mit Gewißheit sagen, daß Dionys nicht nur die Feststellung des Aristoteles in der Abwandlung, wie sie bei Augustin vorliegt und wie sie die Subjektivität des Friedenswillens erst eigentlich herausstellt, berücksichtigt, sondern daß ihm auch die weiteren Ausführungen, die Augustin bewahrt hat, nicht unbekannt gewesen sind. Denn wenn er sagt, daß die, 'welche sich an Streit und leidenschaftlichen Willensregungen freuen', 'von dunklen Bildern friedlichen Strebens durchwaltet' werden, so ergibt sich aus Augustin, daß er unter dem Begriff der Streitsüchtigen die einzelnen Beispiele der Auf-

¹) Jamblich *Protreptikos* p. 100, 5 Pist. = Anon. *Jambl.* bei Diels *Vors.* I 82, 6, 2, II³ p. 332.

ständischen und Räuber zusammenfaßt, denen nach dem Ausdruck Augustins eine *species pacis* (c. 12, p. 372, 29) oder *qualiscumque umbra pacis* (c. 12, p. 373, 6) nicht abgesprochen werden kann. Zieht man in Betracht, daß Dionys, der im stärksten Maße kürzt, nicht von den besonderen Formen der durch Störung des Friedens errungenen Friedenszustände zu sprechen beabsichtigt, sondern ausschließlich die grundsätzliche Erkenntnis zum Bewußtsein bringen will, die sich aus den einzelnen der ihm gegebenen Tatsachen abnehmen ließ, und daß er aus diesem Grunde unter εἰρήνη, einem Worte, das ihm als Christen zudem mehr bedeutete als seiner Vorlage, nicht einen wie immer gearteten Gemeinschaftszustand, sondern allein die Ruhe begreift, die mit der Erfüllung der Begierden eintritt, so stehen seine Ausführungen denen Augustins, durch die sie überhaupt erst voll verständlich werden, doch so nahe, daß sie auf denselben griechischen Philosophen zurückzuführen sind, dessen Gedanken klar und deutlich eben bei Augustin vorliegen. Was bei der völlig gleichartigen Themastellung und der ebenso genau sich entsprechenden Anlage der Behandlung von vornherein keinem Zweifel unterliegen konnte, wird durch diese Einzelheit nur bestätigt: dem Lobgesang auf den Frieden, den Dionys mit der Beschreibung der ‚bis zu den äußersten Grenzgebieten des Alls‘ hindurchdringenden Gewalt des Friedens beginnt und mit dem Nachweis von der Allgemeingültigkeit des Friedenswillens fortführt, liegt am letzten Ende die gleiche Schrift ‚Über den Frieden‘ zugrunde wie den Erörterungen über den Wert des Friedens, an deren Anfang Augustin die Schilderung des Friedenswillens stellte und deren Abschluß er eine Stufenfolge der Friedensverwirklichungen bilden ließ.

Eine Abhandlung über den Frieden, welche der Zeit nach Aristoteles entstammt, kann nur von einem Stoiker geschrieben sein. Im einzelnen ermöglichte es die stoische Gedankenrichtung dem Verfasser nicht allein, auch die Tiere in den Nachweis des allgemeinen Friedensstrebens einzubeziehen und das Gemeinschaftsleben der wildesten unter ihnen zu schildern, wie Augustin dieses in breiter Ausführlichkeit übernommen hat, sondern sie lieferte ihm auch die Voraussetzungen für den gedachten Versuch am aufgehängten Körper. Das Beispiel, das in einzigartiger Weise die verschiedenen

Formen möglicher Friedensverwirklichungen bis zu dem völligen Zerfall des Leichnams verfolgte, ging davon aus, daß der Körper, um Bestand zu haben, in sich befriedet sein müsse. Es stellte sich daher der Schmerz als eine von der Seele empfundene Störung eines Friedensverhältnisses dar, die in dem vorliegenden Falle durch die Lage verursacht war, gewöhnlich aber, wie eine an anderer Stelle von Augustin aus der Vorlage übernommene Bemerkung zeigt (c. 13, p. 377, 23 ff.), in einem örtlich begrenzten Eingriff ihren Anlaß hatte. Zugrunde liegt die stoische Einheitslehre. Wenn Dionys den von der Gottheit ausströmenden Frieden als einheits-schaffende Kraft begreift und die Friedenswirkung darin erblickt, daß jedes Wesen seine Einheit in der Abgrenzung gegen die Umwelt wahrt, so spricht er bei dem ununterbrochenen Zusammenhange, der zwischen der stoischen und der neuplatonischen Einheitsbetrachtung besteht, von den für die Macht des Friedens angeführten Erscheinungen in Worten und Begriffen, die zwar im strengen Sinne seinem Beweiszweck nicht gerecht werden, dafür aber durchaus zutreffend zum Ausdruck bringen, worauf die Aussage vom befriedeten Körper zurückgeht: der durch den Frieden bestehende Körper ist der durch die Einheit bestehende Körper und der Schmerz, der den Frieden stört, ist nichts anderes als die Verletzung dieser Einheit ¹⁾. Das schließlich auch das letzte und

¹⁾ Vgl. oben S. 130 Anm. 2. Daß der Schmerz die Störung der Einheit sei, sagt Augustin, der Lehre Varros folgend, in den Frühschriften: *de ordine* II 18, 48, CSEL 63, 181: *dolor unde perniciosus est? quia id quod unum erat dissicere nititur*; *de lib. arb.* III 23, 69, Migne 32, 1305: *dolor autem, quem bestiae sentiunt, animarum etiam bestialium vim quandam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. hoc ipso enim satis apparet, in regendis animandisque suis corporibus quam sint appetentes unitatis. quid est enim aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? unde luce clarius apparet, quam sit illa anima in corporis unitate avida unitatis et tenax, quae nec libenter nec indifferenter, sed potius renitenter et reluctanter intenditur in eam passionem corporis sui, qua eius unitatem atque integritatem labefactari moleste accipit . . . 70: nulla res est earum, quae vel doloris molestias vel blanditias sentiunt voluptatis, quae non eo ipso, quo dolorem fugit voluptatemque appetit, diremptionem se fugere unitatemque appetere fateatur*. Vgl. auch die Bemerkung des Dionys *de div. nom.* 4, 20, Migne 3, 720 c: Krankheit ist ἐλλειψις τάξεως, οὐ πάσης· εἰ γὰρ τοῦτο γένοιτο, οὔτε ἡ νόσος αὐτῇ ὑποστήσεται, μένει δὲ καὶ ἔστιν ἡ νόσος, οὐσίαν ἔχουσα τὴν ἐλαχίστην τάξιν καὶ ἐν αὐτῇ παρυφισταμένη. τὸ γὰρ πάντα ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὄν οὔτε ἐν τοῖς οὔσι.

endgültige Ergebnis des am aufgehängten Körper vorgeführten Versuches, der Zerfall in die elementaren Bestandteile und deren Aufnahme in die Weltelemente, stoischen Anschauungen entspricht, zeigt eine gelegentliche Bemerkung des Epiktet. Wer dem Leben nicht Widerstand leisten kann, heißt es III 13, 14 f., soll sich ihm entziehen. ἔρχου. ποῦ; εἰς οὐδὲν δεινόν, ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῇ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρός, εἰς πῦρ ἄπεισιν, ὅσον ἦν γῆδιον εἰς γῆδιον, ὅσον πνευματίου εἰς πνεύματιον, ὅσον ὕδατιον εἰς ὕδατιον.

Das Gegenstück zum Nachweis des Friedenswillens war die Beschreibung der Friedensverwirklichungen. Die Darlegungen, welche Dionys, und die, welche Augustin gibt, gehen insofern weit auseinander, als beide, Augustin wie Dionys, die ihnen vorliegenden Auseinandersetzungen im wesentlichen nur zur Entwicklung der eigenen Gedanken benutzen. Augustin gewinnt aus ihnen die Leitsätze über das Friedensziel der Frommen, Dionys bringt Betrachtungen über den Aufstieg der Seele und führt nur in weiten Umrissen die Macht des Friedens vor, dessen Kraft das All durchdringt. Immerhin ergänzen und erklären beide in einem Punkte sich gegenseitig. Während die *pax*-Tafel, die Augustin an den Anfang des 13. Kapitels gestellt hat, die Annahme als berechtigt erweist, daß als Grundlage der Erörterungen des Dionys eine Stufenfolge von Friedensverwirklichungen anzusetzen sei, wird es andererseits durch Dionys deutlich, welche Ausführungen Augustin in seiner Vorlage übergangen hat; es kann kaum ein Zweifel sein, daß eine Schilderung des kosmischen Friedens, von dem Dionys andeutend spricht und den Gregor, Klemens und Dion von Prusa in ihren Friedensmahnungen breit vorführen, von Augustin unterdrückt worden ist. Aber es ist hier möglich, über die bloße Vermutung durch ein Zeugnis hinauszugelangen, das vollkommene Klarheit zu schaffen vermag. Die Verse, in denen Prudentius am Ausgang der Psychomachie (769 ff.), um den Frieden zu empfehlen, von der Gewalt des Friedens spricht, bestätigen nicht nur, daß die Gedanken vom Friedenswillen und von der Friedensverwirklichung untrennbar zueinander gehören, sondern machen es vor allem auch gewiß, daß dort, wo in ausführlicher Erörterung von den möglichen Friedenszuständen die Rede war, der Friede des Weltalls erwähnt und dargestellt wurde; die

wenigen, aber eindringlichen Worte umschreiben zugleich in andeutender Kürze noch einmal die Gesamtheit der griechischen Friedensgedanken:

*pax plenum virtutis opus, pax summa laborum,
pax belli exacti pretium est pretiumque pericli,
sidera pace vigent, consistunt terrea pace.*

Der hellenistische Philosoph, dessen Lehren von Dionys und Augustin vorgetragen und von Prudentius berücksichtigt werden, läßt sich nicht näher bestimmen als es bisher gelungen ist ¹⁾. Es muß genügen, seine Schrift, welche das, was sie bereits aus der Sophistik überkommen hatte, in beträchtlicher Selbständigkeit verarbeitete, im allgemeinen der stoischen Literatur zuzuweisen. Dagegen wird man über Augustins unmittelbare Vorlage Genaueres aussagen können.

Augustin hatte im 14. Kapitel, den ihm vorliegenden Ausführungen entsprechend, die *pax domestica* als *ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium* erklärt und im Anschluß daran von drei Herrschafts- und drei Unterordnungsverhältnissen geredet. p. 381, 1: *imperant enim qui consulunt; sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. oboediunt autem, quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis*. Das 15. Kapitel brachte darauf eine Auseinandersetzung über die *libertas naturalis* und die *servitus* und sprach, indem die Berechtigung der Sklaverei aus dem *naturalis ordo* abgeleitet wurde, von den Pflichten der Sklaven. Es folgte im 16. Kapitel die Erörterung über die Aufgaben des *pater familias*, dessen Stellung in seinem Namen zum Ausdruck kam und der für das Wohl aller seiner Hausgenossen in wahrhaft

¹⁾ Wäre von Chrysipps Schrift *περὶ ὁμονοίας* mehr erhalten als die eine kurze Bemerkung über die Ungleichartigkeit von *δοῦλοι* und *οἰκέται* (Athen. VI 267 b = Stoic. vet. fragm. III fr. 353), die gerade nur so viel erkennen läßt, daß auch hier die sophistischen *ὁμόνοια*-Gedanken aufgenommen und verwertet waren (vgl. oben S. 120 ff), so könnte man über die Bedeutung dieser mindestens zwei Bücher umfassenden Abhandlung klarer urteilen als es jezt möglich ist, wo man sich mit allgemeinen Vermutungen über ihre zweifellos nicht geringe Wichtigkeit zu begnügen hat. Immerhin müssen zwischen ihr und einer Schrift *περὶ εἰρήνης* noch manche Unterschiede bestanden haben.

christlicher Weise derart zu sorgen hatte, daß er seine Söhne nur in den zeitlichen Gütern vor den Sklaven bevorzugte, sonst aber beide, Söhne wie Sklaven, mit der gleichen Liebe umfaßte. p. 383, 8: *quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari*. Außerdem sollte er sein Haus so verwalten, daß es der *pax* der *civitas* entsprach. p. 383, 29: *quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis . . . , satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur*. Daß der hellenistische Philosoph, der in der Reihe der Friedensverwirklichungen den Frieden des Hauses behandelte und auf dessen Aufstellungen Augustin, so wie sie ihm durch seine Vorlage vermittelt wurden, anfangs wörtlich Rücksicht nimmt, auch hier einen der sophistischen *ὁμόνοια*-Erörterung entstammenden Gedanken vorbringt, lehrt der Vergleich mit der Schrift des Aristides an die Rhodier. Aristides, der, wie sich ergeben hatte, auf die alte Sophistik zurückgriff, machte die Notwendigkeit der Klassenunterschiede an dem Beispiel des Hauses deutlich und begann den Abschnitt, in welchem er hiervon sprach, mit einer ähnlichen Einteilung wie Augustin sie gibt: εἰσὶν ἄρχοντες ἐν οἰκίᾳ, πατέρες παίδων καὶ δούλων δεσπόται. πῶς οὖν οὗτοι καλῶς οἰκοῦσιν; ὅταν οἱ μὲν ἄρχοντες μὴ πάντ' ἐξεῖναι νομίζωσιν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐκόντες ὑφαιρῶσι τῆς ἐξουσίας, οἱ δ' ὅτι ἂν δοκῇ τοῖς κρείττοσιν ὡς ἐξὸν δέχονται. Wenn bei Augustin neben den beiden von Aristides genannten Herrschaftsverhältnissen, die dann in der später folgenden Behandlung der Pflichten des *pater familias* allein zur Geltung kommen, als ein drittes noch die Herrschaft des Mannes über die Frau erwähnt wird, so geschieht das nicht zufällig; es zeigt sich hier die Einwirkung einer Aufstellung des Aristoteles, der in den grundsätzlichen Ausführungen vom Anfang der Politik (I 3, 1253 b 6) die drei Gruppen des δεσπότης und δοῦλος, des πόσις und der ἄλογος und des πατήρ und der τέκνα geschieden hatte. Daß die Schrift vom Frieden in der Tat die sophistischen Gedanken mit denen der aristotelischen Politik verband und durch sie ergänzte, wird weiter nicht so sehr dadurch bestätigt, daß der häusliche Friede zu dem des Staates in Beziehung gesetzt wird¹⁾,

¹⁾ Auch im Ausdruck (*referre*) berührt sich Augustin mit Aristides,

als durch die Art, wie dieses geschieht: das Haus verhält sich als *particula* des Staates zu diesem selber so, *ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat*. Das aber ist eine Forderung, die wörtlich aus der Politik des Aristoteles aufgenommen ist: ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, heißt es dort I 13, 1260 b 13 ff., . . . τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετὴν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας.

Für die nähere Bestimmung der unmittelbaren Vorlage Augustins ist es nun wichtig, daß in diesen Betrachtungen über die häuslichen Verhältnisse der Begriff des *pater familias* offenbar gegeben ist. Wenn Augustin erklärt, daß auch die *inique dominantes* den Namen des *pater familias*, der in Wahrheit nur den christlichen Hausvätern zukomme, gerne führten, so besagt dieses, daß er in seiner Vorlage, die nicht christlich war, Ausführungen über den *pater familias* und dessen Pflichten, wie sie sich aus seinem lateinischen Namen herleiteten, vorfand ¹⁾. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß diese Vorlage lateinisch war. Die Bestätigung folgt sogleich aus einer anderen Erwägung. Nachdem es sich hat zeigen lassen, daß in der Erörterung über die Pflichten des Hausvaters auf die Vorlage Bezug genommen wurde, liegt die Vermutung nahe, daß eine Fühlung mit dieser in ähnlicher Weise auch dort besteht, wo von den Pflichten der *servi* die Rede ist. Daß die Annahme richtig ist, macht Aristides gewiß, der in dem Hause, das er der Stadt als Vorbild hinstellte, von den Herren Mäßigung und von den Sklaven Gehorsam verlangt hatte ²⁾. Wenn nun bei Augustin im 15. Kapitel, wo von der Berechtigung der Sklaverei ³⁾

der gesagt hatte, man müsse das, was sich im Bereiche des Hauses zeige, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως πράγματα ἀγαγεῖν (siehe oben S. 120).

¹⁾ Siehe oben S. 83.

²⁾ Vgl. dazu auch Okellos, oben S. 125.

³⁾ Wenn es bei Augustin p. 382, 22 heißt, die Sklaverei sei nach dem *naturalis ordo* berechtigt (vgl. auch den Hinweis auf diesen in der Auseinandersetzung über den *pater familias* c. 16, p. 383, 8), so besteht zu der Art, wie Aristides die Klassenunterschiede durch den νόμος φύσει κείμενος begründet sein läßt (s. oben S. 120), eine Beziehung. In welcher Breite freilich die Friedensschrift von der Berechtigung der Sklaverei sprach, ist im einzelnen nicht zu erkennen. Aber allein die Tatsache, daß Augustin hier fremden Lehren Rechnung trägt, genügt, um die Eigen-

und den Pflichten der Sklaven gehandelt wird, eine Erklärung des lateinischen Wortes *servus* gegeben wird, welche dieses auf *servare* zurückführt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch diese Ableitung bereits in der lateinischen Vorlage gestanden hat ¹⁾).

Die Eigenart des Verfassers der lateinischen Schrift über den Frieden läßt sich genauer an der *pax*-Tafel vom Anfang des 13. Kapitels erkennen. In den Bemerkungen, die Gregor über die ὁμόνοια, Philon über die ἰσότης und Okellos über die δικαιοσύνη vorgebracht hatten, waren die möglichen Bezirke, die für eine Stufenfolge der Verwirklichungen von Rechtsbegriffen in Betracht kamen, vorgeführt worden; es waren der Leib, die Seele, das Haus, die Stadt und die Welt. Augustins *pax*-Tafel gibt, beginnend mit der *pax corporis*, endend mit der *pax omnium rerum*, einen Glied für Glied entsprechenden Aufbau ²⁾. Aber es ist hier gelungen, die überkommene Reihe noch zu erweitern. Das Friedensverhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen zunächst, dessen ursprüngliche Begriffsbestimmung Augustin in eine christliche abgeändert hatte, ist ein Zusatz, der dadurch, daß dem Römer — und nur ihm — in seiner Sprache der Begriff der *pax*

art seiner Aussagen, deren Verständnis stets Schwierigkeiten bereitet hat (vgl. etwa B. Seidel, Die Lehre des hl. Augustinus vom Staate, Breslau 1916, 31), zu erklären.

¹⁾ Daß die naheliegende und stets gebräuchliche Erklärung auch sonst von Augustin vorgetragen wird (z. B. Quaest. in Heptat. I 153, CSEL 283, 80), steht dem nicht entgegen. Das Entscheidende ist, daß durch den Vergleich mit den Sätzen, die Aristides aus sophistischer Literatur übernommen hat, für die Vorlage eine irgendwie geartete Auslassung über die Sklaverei erwiesen wird und daß die Deutung des Wortes dort neben der sprachlichen Bemerkung über den *pater familias* durchaus ihren Platz hatte.

²⁾ Der Friede der kosmischen Gewalten, von dem die Vorlage zweifellos gesprochen hatte, wird freilich in der *pax*-Tafel Augustins nicht ausdrücklich erwähnt. Es ist aber nicht unmöglich, daß der Begriff der *pax omnium rerum*, der bei Augustin an letzter Stelle steht, eben mit Rücksicht auf den Frieden des Weltalls gebildet und aufgeführt ist, und zwar entweder von Augustin selbst, der auf die Mächte der Natur nicht weiter einzugehen beabsichtigte und sich deshalb mit dieser Andeutung begnügte, oder, was wahrscheinlicher ist, bereits von dem Verfasser der Vorlage, der nach der Erwähnung des göttlich-menschlichen Friedensverhältnisses die anderen im *mundus* (vgl. oben S. 37 f.) nachweisbaren Friedenszustände in einem absichtlich sehr weit gehaltenen Begriffe zusammenzufassen suchte.

deum gegeben war ¹⁾, ermöglicht und veranlaßt ist. Nach der *pax corporis* ferner, die als *ordinata temperatura partium* bestimmt ist und durch die damit auf das genaueste die ὁμόνοια τοῦ σώματος wiedergegeben wird, welche von Gregor als εὐαρμοσσία καὶ συμμετρία τῶν μελῶν καὶ στοιχείων erklärt war, wird nicht schlechthin von der Seele gesprochen, sondern es werden ihre beiden Teile geschieden; die *pax animae inrationalis* wird als *requies appetitionum*, die *pax animae rationalis* als *ordinata cognitionis actionisque consensio* verstanden. Erwähnung wie Bestimmung dieser *pax*-Verhältnisse aber sind abhängig von der mittelstoischen Psychologie, die unter der Einwirkung der karneadeischen Angriffe die altstoische Behauptung von der Einheit der Seele aufgegeben und unter Verwertung der dreiteilenden platonisch-peripatetischen Seelenlehre derart umgestaltet hatte, daß sie den λόγος von der mit den ὁρμαί begabten ἄλογος ψυχὴ unterschieden sein ließ ²⁾. Ist demnach, wie sofort ersichtlich ist, die Seelenlehre wie die Begriffssprache der mittleren Stoa die Voraussetzung für die Erwähnung der *requies appetitionum* der *anima inrationalis* — d. h. also der Beschwichtigung der ὁρμαί der ἄλογος ψυχὴ ³⁾ —, so steht dieser stoischen Richtung andererseits auch die Erklärung der *pax animae rationalis* nicht fern; wie Cicero de fin. V 48 ff. angibt, hatte Antiochos von Askalon dem *animus* im Gegensatz zum Körper die *cognitio* (§ 48) und die *actio* (§ 55) als Wesenseigentümlichkeit zugeschrieben ⁴⁾. Gesichert endlich wird die Beobachtung, daß der Verfasser der Augustin vorliegenden Friedensschrift unter der Wirkung mittelstoischer Gedanken steht, durch die einzige Stelle seiner Abhandlung, die noch einer Erklärung bedarf. Wenn er die *pax hominum* als *ordinata concordia* (c. 13, p. 377, 3)

¹⁾ Siehe unten Beilage 3 II.

²⁾ Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa 195 ff., 324 ff.; Strache, Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon 27 ff.

³⁾ Eine weitere Voraussetzung für die Erwähnung der *pax animae inrationalis* und deren Erklärung als *requies appetitionum* ist die Eigenart des lateinischen *pax*-Begriffes. Während dieser der *requies* vollkommen gleichgesetzt und selbst als *requies* verstanden werden konnte, wäre es im Griechischen unmöglich gewesen, einen Zustand der Ausgeglichenheit, der Ruhe und des Stilleseins ohne weiteres als ὁμόνοια zu bezeichnen; die eigentliche Bedeutung des Wortes wurde dafür noch zu stark empfunden.

⁴⁾ Vgl. auch Cicero de off. I 153 und I 18f.

bestimmte und daraus für den Menschen die Verpflichtung ableitete *primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit* (c. 13, p. 380, 26), so unterstellte er den menschlichen Verkehr damit derselben Regel wie Cicero, der *de off.* I 31 im Anschluß an Panaitios zu den *fundamenta iustitiae* gerechnet hatte *primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur*.

Der Verfasser der lateinischen Friedensschrift ist selbständig genug gewesen, die hellenistischen Erörterungen über Friedenswillen und Friedensverwirklichung, die er in die römische Literatur einführte, mit eigenen Gedanken zu durchsetzen. Denn nicht nur die sprachlichen Bemerkungen über den *pater familias* und die *servi* gehören ihm, sondern auch die *pax*-Tafel geht auf ihn zurück, deren Gestalt, wie Augustin sie fast unverändert übernommen hat, von einem auf Ordnung bedachten und um Vollständigkeit der Beobachtungen bemühten Sinne zeugen. Nun gibt es einen philosophisch gebildeten Römer, für den die Freude an sprachlichen Untersuchungen so sehr wie die ausgesprochene Neigung zu sammeln, einzuteilen und zu gliedern kennzeichnend ist, der weiter als Schüler des Antiochos von Askalon der mittleren Stoa nicht fern stand, der durch seine gesamte Schriftstellerei den stärksten Einfluß auf Augustin ausgeübt hat und dessen Schrift über den Frieden zudem die einzige ist, welche die römische Literatur nach allem, was bekannt ist, aufzuweisen hat. Es ist Varro, der seinen *logisticus de pace* dem Andenken des Metellus Pius gewidmet hatte. Von einer kurzen Angabe bei Gellius abgesehen, die für den eigentlichen Inhalt unwesentlich ist ¹⁾, scheint freilich von dieser Abhandlung nichts bewahrt zu sein. Aber die philosophische Richtung der in den *logistici* vertretenen Schriftgattung erlaubt nicht nur, sondern verlangt geradezu, die antiken Friedensgedanken, die sich aus Augustin hatten gewinnen lassen, als die des *logisticus de pace* anzuerkennen. Denn eine philosophische Schrift 'Über den Frieden' konnte im einzelnen wohl mehr, in allem wesentlichen aber nichts anderes bringen als was

¹⁾ Noct. Att. XVII 18: *M. Varro, in litteris atque vita fide homo multa et gravis, in libro, quem inscripsit 'Pius aut de pace', C. Sallustium scriptorem seriae illius et severae orationis, in cuius historia notiones censorias fieri atque exerceri videmus, in adulteriis deprehensum ab Annio Milone loris bene caesum dicit et, cum dedisset pecuniam, dimissum.*

bei Augustin über Friedenswillen und Friedensverwirklichung zu lesen ist ¹⁾).

Varro hat seinen *logistoricus* um die Mitte, genauer: im mittleren Drittel des ersten Jahrhunderts geschrieben ²⁾). Die griechischen Gedanken von der Gewalt des Friedens, ‚dessen Ganzheit zu allem hindurchdringt, was ist‘, brachte er einem Geschlechte nahe, das von Frieden wenig erfahren hatte. Das Gebet, mit dem Lukrez sein Werk eröffnete, hatte in Jahrzehnten seine Erfüllung nicht gefunden; die Gottheit, deren Macht in Himmel und Meer und Erde wirkte und deren Kraft sich in allem, was wuchs und was lebte, offenbarte, versagte sich den Menschen, denen sie allein ‚mit ruhigem Frieden Rettung bringen‘ konnte. Was die zermürbte Welt dieses Jahrhunderts empfand, sprach Sertorius aus, als er sein Reich auf den Inseln der Seligen zu

¹⁾ Einige sprachliche Beobachtungen und allgemeine Erwägungen sind für die Frage von der Urheberschaft Varros nicht ganz bedeutungslos. c. 13, p. 379, 1 stehen *salus* und *incolumitas* nebeneinander; wie c. 3, p. 347, 17 berichtet wurde, hatte Varro dieses Paar unter den *prima naturae* erwähnt. c. 13, p. 378, 25 wird das griechische ἐαυτῷ φίλον εἶναι durch *sibi amicum esse* wiedergegeben; c. 4, p. 361, 9 zeigt, daß dieser Ausdruck von Varro — und, wie es scheint, nur von ihm (siehe oben S. 7) — gebraucht wurde, der im übrigen an der gleichen Stelle (c. 4, p. 361, 6 ff.) von der οἰκείωσις (*sibi conciliari*) in ähnlicher Weise spricht wie es die Schrift vom Frieden bei der Beschreibung des Friedensverlangens der Tiere (c. 14, p. 379, 30) tut. Wenn ferner in der *pax*-Tafel und im Anschluß an sie der vernunftbegabte Seelenteil als *anima rationalis* bezeichnet wird, so ist zu bemerken, daß das Adjektiv *rationalis* vor Seneca, der es einige Male verwendet (z. B. ep. 71, 27. 32; 92, 1; 113, 17; 124, 9), allein von Varro (siehe z. B. Augustin civ. Dei IV 11, I p. 162, 11; VII 5, I p. 280, 20; VII 13, I p. 291, 8) gebraucht wird (Cicero kennt es nicht; wo er die stoische Seelenteilung berührt, umschreibt er irgendwie, z. B. de off. II 11: [*animalium*] *alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia*); daß Varro das Wort selbst gebildet oder wenigstens in die philosophische Sprache eingeführt habe, wird man den Ausführungen, die Augustin de ordine II 11, 31, CSEL 63, 169 als Ansicht der *doctissimi viri*, d. h. eben Varros vorbringt, entnehmen dürfen. Um schließlich jeden Zweifel daran, daß Augustin die *logistorici* des Varro noch hat benutzen können, zu beseitigen, mag an die Erwähnung des liber de cultu deorum, auf den er sich civ. Dei VII 9, I p. 287, 3; VII 34, I p. 317, 6 beruft, erinnert werden; es handelt sich um den *logistoricus* Curio de cultu deorum, vgl. Ritschl, Opusc. III 442.

²⁾ Cichorius, Römische Studien, Leipzig 1922, 228 ff.

gründen plante, und die bezwingende Wirkung, die seinem Gedanken bis zu Horaz hinab geblieben ist, beweist, daß er nicht der einzige war, der die Flucht aus allem Kampf und Streit erwog. Die Staatsmänner, die Frieden, Ruhe und Eintracht verhießen und sich für den Bestand des Rechtes und der Gesetze verbürgten, wußten, was das Volk von ihnen verlangte, und konnten doch sich selbst darüber nicht täuschen, daß sie weder Frieden noch Recht zu schaffen fähig waren. Die Erlöschungshoffnung brach in ihrer ganzen Stärke in der Heilandsansage Vergils hervor, und als zuletzt der ersehnte Retter und Erneuerer des Reiches kam, fand sie ihren inbrünstigen Ausdruck in der Aufnahme, welche die Massen dem ‚Augustus‘ bereiteten. Was Varro dieser Zeit erregter Wünsche und entsagenden Verzichtes zu geben hatte, befreite sie nicht durch das traumverlorene Bild eines friedegesegneten Daseins, das in weiten Fernen zu suchen war oder durch die Kraft eines Mensch gewordenen Gottes heraufgeführt werden mochte. Seine Schrift über den Frieden hielt sich in allen ihren Beobachtungen, wie der hellenistische Philosoph es gelehrt hatte, durchaus in der Wirklichkeit. Sie sprach vom Staate und zeigte, daß aller Kampf den Frieden wollte; sie verwies auf Räuber¹⁾ und wilde Tiere und führte zu der Einsicht, daß der Wille zum Frieden natürlich und notwendig sei; sie veranschaulichte, wie jedes Wesen sein Dasein und seinen Bestand dem Frieden verdankte, wie es sich der Störung dieses Friedens widersetzte und wie schließlich, wenn es sich auflösen mußte, in seinen Elementen der Drang nach neuen Friedensverhältnissen lebendig blieb; und indem sie endlich sich bemühte, vom einzelnen Körper angefangen bis hin zum Ganzen der Welt, alle nachweisbaren Friedenszustände vorzuführen und zu beschreiben, machte sie in weitgespanntem Überblick deutlich, wie mannigfach die Formen waren, in denen sich die Macht des Friedens offenbarte.

Sieht man aufs Ganze, so enthielt die kleine, dem Andenken des Metellus Pius gewidmete Schrift eine geistreiche, vermutlich nicht ohne Wärme geschriebene Betrachtung über einen Begriff, dem bei der Zeitlage eine besondere Bedeutung zukam. Von dem

¹⁾ Nachdem Varros Schrift sich als Vorlage ergeben hat, darf als wahrscheinlich angenommen werden, daß Augustin auch in der Erwähnung des Cacus und der Erklärung seines Namens von Varro abhängig ist.

Erfolge, den sie in Rom erzielte, ist nichts bekannt. Man wird sie mit der Beachtung aufgenommen haben, auf welche der Verfasser Anspruch hatte, dessen einzigartige Gelehrsamkeit der Stolz Italiens war.

Daß sie eine weittragende Bedeutung gewann, war im letzten Grunde die Wirkung der italischen Renaissance des ausgehenden vierten Jahrhunderts. Das Christentum war reif geworden, die Werte der römischen Literatur, die von den Altgläubigen herausgestellt wurden, anzuerkennen und aufzunehmen. Augustin, der sich in Mailand eingehend mit Varro beschäftigt hatte, verlor die Fühlung mit ihm nie. Die Philosophie Varros freilich, die ihn ‚vom Körperlichen zum Unkörperlichen aufsteigen‘ lehrte, überwand er, als sein Glaube die Eigenständigkeit erwarb, die sich von der heidnischen Weisheit befreite und sie abzutun und zu verachten hieß. Aber in allen seinen sachlichen Kenntnissen, mochte es sich um Geschichte, Götterlehre oder Philosophie handeln, ist er Varro dauernd auf das stärkste verpflichtet geblieben.

Das Verhältnis, in welchem Augustin zu Varro steht, — ablehnend und immer doch auch nehmend —, findet seinen deutlichsten Ausdruck im neunzehnten Buche der *Civitas Dei*. Das Buch, das von dem Ausgang der beiden Gemeinschaften reden soll, beginnt mit den heidnischen Bestimmungen des *summum bonum*. Die *civitas terrena* spricht hier wie oftmals sonst durch Varros Anwaltschaft. So viel sein Werk über die Philosophie auch rechnen und klügeln mochte, es zeigte das wahre Lebensziel doch nicht; da der Blick auf dem irdischen Dasein haften blieb, waren alle seine Aufstellungen von vornherein verfehlt. Indem Augustin mit der ganzen Schärfe seines Alters das Leid des menschlichen Schicksals beschreibt, würdigt er die Philosophie herab, von der es kalt und anmaßend übersehen wurde, und entwertet er Varros Behauptungen, die das Gegenteil von dem bewiesen, was sie beweisen wollten. Gewann er aber die Kraft, das Leben zu verneinen, aus seinem Glauben, der ihm die Gewißheit einer zukünftigen reinen Herrlichkeit gab, so trat umgekehrt eben dadurch, daß er das Leben verneinte, diese Herrlichkeit um so leuchtender hervor; zum letzten Ziel des Gottesreiches erhob er die *pax*, die bei allen ihren auf Erden unerfüllbaren Ansprüchen und als bedingungslos

folgerichtig verstandener Wertbegriff sein persönlichstes Wesen zum Ausdruck brachte. Um sie in allgemeiner Gültigkeit als sinnvoll zu erweisen, wandte er sich an Varros Friedensschrift. Aber was er ihr verdankte, waren weniger die Beobachtungen der Sophistik und der mit stoischen Voraussetzungen arbeitende Versuch vom Körper, der den Frieden erstrebte, wie immer auch sein Zustand sein mochte; das alles blieb ihm fremd und widersprach der Art, wie er zu sehen gewohnt war. Entscheidend wurde für ihn die Wirkung der gegebenen Betrachtungen dort, wo sie die möglichen Bezirke der Friedensverwirklichungen abgrenzten und im einzelnen besprachen. Wenn er vorher erregt und unter dem Zwange seiner hervorbrechenden Gefühle das Los des menschlichen Lebens geschildert und mit jedem einzelnen seiner Sätze Varro angegriffen hatte, so gewann er jetzt an Darlegungen, die gerade Varro ihm vermittelte, die Ruhe, mit vollkommener Leidenschaftsfreiheit die Stellung des Menschen zum Leben zu beschreiben und ohne ein Wort der Einschränkung von jeder Art des Friedens zu sprechen. Hätte Augustin nicht die unscheinbare und unbeachtete Gelegenheitsschrift Varros herangezogen, das neunzehnte Buch der *Civitas Dei* wäre nicht das wichtigste des folgenreichen Werkes geworden: es hätte die grundsätzlichen Ausführungen über das Verhalten der Gläubigen nicht gebracht und den späteren Geschlechtern die Richtlinien nicht gegeben, welche das Leben des Menschen in allen seinen Lagen durch den Frieden bestimmt sein ließen.

Beilagen



Beilage 1

Augustin und Varro

Die Tatsache, daß Augustin in der Civitas Dei wiederholt Varro heranzieht, erklärt sich aus dem eingehenden Studium, das er ihm am Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts gewidmet hatte. Die geistige Haltung Italiens war zu jener Zeit allgemein durch die rückwärtsgewandte und verklärende Besinnung auf den staatlichen und kulturellen Eigenwert des Römertums gekennzeichnet. Die klassische und als klassisch begriffene Literatur wurde von den altgläubigen stadtrömischen Kreisen um Symmachus und Nicomachus gepflegt, die sie durch wissenschaftliche Arbeit an den überlieferten Texten der Nachwelt zu erhalten suchten, und etwa gleichzeitig hatte man auch auf christlicher Seite begonnen, die in ihr enthaltenen Werte offen anzuerkennen. Als ein Ausdruck dieser Geistesrichtung ist es zu betrachten, wenn Ambrosius in Mailand Ciceros Werk über die Pflichten im Sinne der Kirche umgestaltete und wenn Augustin sich dort entschloß, die Disziplinen des Varro für das Christentum fruchtbar zu machen.

Aus der Mailänder Zeit stammt die eingehende Kenntnis, welche Augustin von Varro besitzt, dessen Einfluß auf seine frühen Schriften, wie man bisher kaum bemerkt hat ¹⁾, in jeder Weise

¹⁾ Die mehrfachen Erwähnungen Varros bei Alfarc, *L'évolution intell. de St. Augustin I*, Paris 1918, 223 Anm. 4, 230, 233, 409 f., 443, 475 und die kurzen Bemerkungen M. Wundts, *Zeitschr. für nt. Wiss.* 21, 1922, 53 ff., über die Gleichzeitigkeit von Augustins Arbeit an den Disziplinen und der Abfassung seiner frühen Schriften haben die richtigen Grundsätze, auf denen sie beruhen, nicht zur Anerkennung zu bringen vermocht. Weder Reitzenstein, *Vortr. d. Bibl. Warburg* 1922—23, Leipzig 1924, 28 ff., der mit Recht gerade das römische Bildungsgut bei Augustin hervorzuheben bestrebt ist, noch Holl, *Augustins innere Entwicklung*, Abh. Berl. Ak. 1922, noch Nörregaard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923,

entscheidend ist ¹⁾. Es wäre geboten, die philosophische Einwirkung Varros auf Augustin wie überhaupt auf das späte Altertum im einzelnen festzustellen, gedanklich und auch sprachlich, denn es ist von vornherein anzunehmen, daß auch die philosophische Sprache dort, wo Varro gewirkt hat, von seiner eigenwilligen Wortwahl nicht unberührt geblieben ist. Im Zusammenhange damit, daß Augustin am Anfang des neunzehnten Buches der *Civitas Dei* Varros Schrift *de philosophia* berücksichtigt, mag beispielshalber auf eine Stelle der Abhandlung *de moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorum* eingegangen werden, welche ersichtlich auf Gedanken, die Varro in der genannten Schrift vorgetragen hatte, Bezug nimmt.

De mor. eccl. I 4, 6, Migne 32, 1313 heißt es: *quaeramus igitur, quid sit homine melius. quod profecto invenire difficile est nisi prius*

haben sie beachtet. Auch in den philologischen Behandlungen Varros ist nicht annähernd verwertet, was aus Augustin gewonnen werden kann.

¹⁾ Es muß auffallen, daß Varro von Augustin weder in den Konfessionen noch in den Retraktionen mit Namen genannt wird. Daß die Konfessionen ihn nicht erwähnen, ist für das Verständnis ihrer Eigenart nicht unwesentlich; sie geben die Entwicklungsgeschichte Augustins eben nur in großen, bewußt stilisierten Zügen. Die Retraktionen jedoch sprechen von der Arbeit an den Disziplinen mit Worten, die unverkennbar auf Varro hindeuten und möglicherweise auch unmittelbar als Hinweis verstanden werden sollen. Retr. I 6, Migne 32, 591: *per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos, qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant, per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere*. Damit ist das wichtige Zeugnis des Claudianus Mamertus *de statu animae* II 8, CSEL 11, 130 zu vergleichen, welches das Ziel der Disziplinen offensichtlich mit Varros eigenen Worten kennzeichnet: *M. Varro . . . quid in musicis, quid in arithmeticis, quid in geometricis, quid in philosophomenon libris divina quadam disputatione contendit, nisi ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea miris aeternae artis modis abstrahat animum et in corpora, hoc est in adversa sibi dilapsus sui compotem faciat?* Varros Disziplinen stellten nicht eine tote Wissensanhäufung dar und sollten ebensowenig der Verbreitung flacher allgemeiner Bildung dienen; nur weil in ihnen, die auch in ihrem Vortrage wirkungsvoll gewesen sein müssen, das humanistische Streben lebendig war, den Menschen durch Wissenschaft zu erziehen und höherzuführen, haben sie für die Bildungsgeschichte des Abendlandes ihre weitreichende Bedeutung erlangen können.

considerato atque discusso, quid sit ipse homo... illud est... quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes paene constet... ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo: utrumque horum quae nominavi an corpus tantummodo an tantummodo anima. quamquam enim duo sint anima et corpus et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum, ... fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo et vocetur. quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tamquam bigas vel centaurum? an corpus tantum quod sit in usu animae se regentis, tamquam lucernam non ignem simul et testam, sed testam solam tamen propter ignem appellamus? an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit adcommoatus, vocamus? difficile est istam controversiam diiudicare aut, si ratione facile, oratione longum est. Darauf wird die Frage nach dem summum bonum des Menschen dahin entschieden, daß dieses in jedem Falle etwas sein müsse, das über dem Leibe wie auch über der Seele stehe. Aus dem Beweisgange kommt hier nur noch in Betracht, was von dem Verhältnis der Seele zum Körper gesagt wird. 5, 7: nihil est autem omnium, quae vegetant corpus, anima melius atque praestantius. est ergo summum corporis bonum non voluptas eius, non indoloria, non vires, non pulchritudo, non velocitas et si quid aliud in bonis corporis numerari solet, sed omnino anima.

Civ. Dei XIX 3, II p. 353, 12 ff. ist der beglaubigte Auszug aus Varros Schrift de philosophia. *primum quid sit ipse homo quaerendum putat.* Varro scheidet corpus und anima, gibt der anima den Vorrang und beschäftigt sich dabei näher mit dem Verhältnis von Leib und Seele. Er gibt drei mögliche Beziehungen an. Erstens könnte allein die Seele der Mensch sein, indem der Körper zu ihr in dem gleichen Verhältnisse steht wie das Pferd zum Reiter. *eques enim non homo et equus, sed solus homo est. ideo tamen eques dicitur, quod aliquo modo se habeat ad equum.* In der Abhandlung de moribus ecclesiae war das als die dritte Möglichkeit angeführt. Zweitens könnte allein der Körper der Mensch sein, *aliquo modo se habens ad animam sicut poculum ad potionem. non enim calix et potio, quam continet calix, simul dicitur poculum, sed calix solus, ideo tamen,*

quod potioni continendae sit adcommodatus. In der Abhandlung *de moribus ecclesiae* war als anschauliches Beispiel für dieses selbe Abhängigkeitsverhältnis — es steht dort an zweiter Stelle — die *lucerna* genannt, deren Verhältnis zur Ölflamme das gleiche ist wie das des *poculum* zur *potio*. Drittens ist es möglich, daß Körper und Seele zusammen den Menschen ausmachen, *sicut duos equos iunctos bigas vocamus, quorum sive dexter sive sinister pars est bigarum, unum vero eorum, quoquo modo se habeat ad alterum, bigas non dicimus, sed ambo simul.* Eben dieses Beispiel stand unter den in der Abhandlung *de moribus ecclesiae* aufgeführten an erster Stelle. Aber es war dort ergänzt durch das des Kentauren, welches durchaus nicht paßt und sich deutlich als ein Zusatz Augustins erweist. Es zeigt sich damit, daß Augustin die Beispielreihe aus der varronischen Schrift im Gedächtnis hatte und ohne besondere Überlegung vortrug.

Dazu kommt ein Weiteres. Die von Augustin *de mor. eccl.* in den anschließenden Erörterungen genannten und abgelehnten *bona corporis* sind *voluptas, indoloria, vires, pulchritudo, velocitas*. Davon sind die drei letzten Eigenschaften *civ. Dei* XIX 3, p. 355,2 genannt, wo nach Varro als *prima naturae* angeführt werden *bene currere, pulchrum esse corpore, viribus ingentibus praevalere*. Über die an erster Stelle genannte *voluptas* ist kein Wort zu verlieren. Um so beachtenswerter ist die *indoloria*. Sidonius Apollinaris bemerkt im Begleitschreiben zu *carm.* 14 (*Mon. Germ. Auct. Ant.* 8, 233 = Cicero ed. Baiter-Kayser 11, 145, fr. 16), bei Cicero fänden sich, freilich unter Vorbehalt gebraucht (*licet enim novis rebus nova verba imponere*), die Ausdrücke *essentia* und *indoloria*. In den erhaltenen Schriften sind die Worte nicht nachzuweisen. *essentia* ist durch Seneca *ep.* 58, 6 geschützt, aber *indoloria* hat Madvig in der Erklärung zu *de fin.* II 11 verworfen: *adeo a Latina vocum derivandarum lege abhorret, ut Ciceroni sub stilum subire non potuerit*. Nun aber zeigt sich, daß die einzige Belegstelle, die Forcellini neben Sidonius für das Wort anzuführen weiß, eben Augustin *de mor. eccl.* I 5, 7, in einem Zusammenhange steht, der auf Varro verweist. So bestätigt die Augustinstelle ebensosehr die Angabe des Sidonius wie andererseits durch das ungebräuchliche Wort die varronische Herkunft des ganzen augustinischen Gedankenganges, wenn es überhaupt noch eines

Beweisgrundes bedürfte, zur Gewißheit erhoben würde. Denn *indoloria* ist nun nicht mehr als eine späte, von abgestumpftem Sprachgefühl zeugende Bildung aufzufassen, sondern als Neuschöpfung der ersten um die eigene philosophische Begriffssprache bemühten Römer zu betrachten, die in der Folgezeit durch ein besser gebildetes Wort verdrängt worden ist. Es bleibt nur noch die eine Frage, ob Cicero eine varronische Übersetzung für ἀναλγησία aufgegriffen und diese dann weiterhin durch eine andere — *indolentia* — ersetzt oder ob Varro sich an Cicero angeschlossen hat. Eine Beziehung zwischen beiden aber besteht auf jeden Fall ¹⁾).

¹⁾ Vgl. auch oben S. 7.

Beilage 2

Zum spätrömischen Staatsgedanken

In der großen Auseinandersetzung über Rom und seine Götter, welche das Ende des vierten und den Beginn des fünften Jahrhunderts beherrscht und unter dem erschütternden Eindruck der äußeren Not nicht nur von den Verteidigern des alten Glaubens mit wärmster Hingabe an das Reich und seinen Beruf geführt wurde, sind die längst vorgebildeten Gedanken einer inneren Begründung und Rechtfertigung des Imperium Romanum noch einmal zu lebendiger Wirksamkeit gelangt und mit Entschiedenheit ausgesprochen worden. Die Christen erblickten im römischen Staat, von dessen geschichtlicher Sendung sie früh sich hatten überzeugen lassen, den Wegbereiter ihres Glaubens¹⁾. Was die wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung als eine der Voraussetzungen für die Verbreitung des Christentums ansieht, die Einheit des Reiches, die im großen und ganzen auch von einer Einheit der Kultur zu reden erlaubt, das ist von ihnen in derselben Weise als Vorbedingung ihrer Erfolge begriffen und entsprechend gewürdigt worden. Sie mußten darin den Heilsplan Gottes erkennen, der den Römern die Macht nicht versagt hatte, da er sie ohne ihr Wissen seinen eigenen Zwecken dienen ließ²⁾.

¹⁾ Vgl. M. Bolwin, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen, Diss. Münster 1923.

²⁾ Wirkungsvollen Ausdruck findet die christliche Anschauung von der wahren Aufgabe Roms bei Prudentius Perist. II 413 ff.:

*O Christe nomen unicum,
O splendor, o virtus patris,
O factor orbis et poli
Atque auctor horum moenium,
Qui sceptrum Romae in vertice
Rerum locasti sanciens
Mundum Quirinali togae
Servire et armis cedere,
Ut discrepantum gentium
Mores et observantias*

*Linguasque et ingenia et sacra
Unis domares legibus.
En omne sub regnum Remi
Mortale concessit genus:
Idem loquuntur dissoni
Ritus, id ipsum sentiunt.
Hoc destinatum, quo magis
Ius Christiani nominis
Quodcumque terrarum iacet
Uno inligaret vinculo.*

Dagegen bewiesen die Altgläubigen an der ewigen Dauer des Reiches und seiner weiten Größe ¹⁾ das Dasein der Götter, von deren Verehrung zurückzutreten sie nicht gewillt waren. Wenn das römische Volk, wie sie meinten, dank einer schonenden und weitherzigen Staatskunst, deren Wesen von Vergil auf eine unvergeßliche Formel gebracht und deren Entfaltung von Livius für die Ewigkeit dargestellt war, die Welt in sich aufgenommen hatte, so war es ihm doch einzig durch den Beistand der Götter gelungen, die Fülle der schweren Gefahren zu überwinden, von denen es seinen Aufstieg zur erdumspannenden Größe bedroht gesehen hatte. Was in dieser späten Geschichtsauffassung, der christlichen wie der nichtchristlichen, vom Imperium Romanum und seiner kulturfördernden Wirkung gesagt wurde, waren die allgemeinen Gedanken, mit denen nach und nach sein Bestehen wie sein Heranwachsen gerechtfertigt worden waren. Das allmähliche Bewußtwerden dieser Gründe läßt sich heute im einzelnen nicht mehr verfolgen ²⁾; es muß genügen zu wissen, wann sie im Bewußt-

Derartige Grundgedanken (vgl. Origenes c. Cels. II 30, I p. 158 Koetsch. [= Migne 11, 849]; Ambrosius explan. in ps. 45, 21, CSEL 64, 343; Prudentius c. Symm. II 580 ff.; Orosius III 8, 5 ff., VI 1, 5 ff., VI 22, 5 ff., CSEL 5, 153 f., 350 f., 428; Leo d. Gr. sermo 82, Migne 54, 423; Prosper de voc. omn. gent. II 16, Migne 51, 704) ließen sich durch Einzelzüge ausgestalten. Das Friedensvermächtnis des Herrn, Joh. 14, 27, stand neben der Tatsache, daß mit seiner Geburt unter Augustus der Weltfriede Wirklichkeit geworden war (Cyrill v. Alex. in Isai. I or. 2, Migne 70, 71 [zu Jes. 2, 4]); comm. in Mich. 39, Migne 71, 700 [zu Micha 4, 2]), und die Weissagung des Jesaja (2, 4) und Micha (4, 2), daß die Schwerter in Pflugscharen und die Lanzen in Sicheln verwandelt werden würden, war wenigstens insoweit eingetreten, als der Erdkreis befriedet war und nur noch von einer kleinen Zahl von Berufssoldaten gekämpft wurde, denen die Verteidigungskriege gegen die unruhigen Nachbarn überlassen waren (Cyrill a. a. O.; Eusebius praep. ev. I 4, Migne 21, 37 ff.; Theoph. III 1 f., p. 126 ff. Gressm.; de laud. Const. 16, p. 249 f. Heikel [= Migne 20, 1421 ff.]; Hieronymus comm. in Isai. I [zu Jes. 2, 4], Migne 24, 46; comm. in Mich. I 4 [zu Micha 4, 2], Migne 25, 1245; Joh. Chrysost. expos. in ps. 45, 3, Migne 55, 207).

¹⁾ Augustin hat diese beiden Stichworte bewahrt, civ. Dei IV 3, I p. 148, 32; IV 7, I p. 153, 22; IV 9, I p. 156, 23; V praef., I p. 190, 11; V 18, I p. 227, 30 ff. Sie stehen so schon bei Cicero de rep. V Anf. nebeneinander: *nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fusa lateque imperantem rem publicam.*

²⁾ Eine reichhaltige Stoffsammlung zur Frage der Verherrlichung und

sein lebendig gewesen sind. Im großen und ganzen bilden sie schon für die ausgehende Republik einen festen Besitz. Jedenfalls haben die späten Römer sie nicht ausgestaltet und ihnen nichts hinzugefügt. Doch wenn das, was sie sagen, überkommene Gedanken sind, wie sie es sagen, ist es mit einer neuen Wärme empfunden. Sie haben sich ihren Staat und seine Begründung noch einmal erarbeitet.

Eine besondere Stellung nimmt Augustin in der Civitas Dei ein. Sie ergibt sich aus der Kampflage, in der er sich befindet. Stützen sich seine Gegner in der Verteidigung ihrer Götter auf deren Werk, eben den römischen Staat in seiner Größe und Herrlichkeit, gilt ihnen ihr Reich als das sichtbare Zeichen für die Kraft und Wirksamkeit der altverehrten göttlichen Mächte, die gegenwärtige Not hingegen als offenkundiger Beweis für den Zorn der nun verstoßenen Förderer und Beschützer¹⁾, so muß Augustin, wenn er die Götter stürzen will, zuvor ihr Werk, ihren Staat zersetzen — was dieser verliert, verlieren zugleich auch jene. Die geschichtlichen Tatsachen sind nicht zu leugnen: so sucht er sie in ihrem Wert herabzumindern, indem er sie auf ihren sittlichen Gehalt hin prüft. Diese bewußte und gewollt einseitige Herabwürdigung des römischen Staates und der Kämpfe, durch

weiter auch der gedanklichen Auseinandersetzung mit dem römischen Reich gibt Wilh. Gernentz, *Laudes Romae*, Diss. Rostock 1918. Da aber sein Blick ausschließlich auf die rhetorische Technik der einzelnen Schriftsteller gerichtet ist, bleibt ihm das Wesentliche an dem, was er zusammengetragen hat, verborgen. Geschichtlich fruchtbar und dort, wo es sich um den Staat handelt, entscheidend ist allein die Frage, was im allgemeinen Bewußtsein lebendig ist und wie der Einzelne ihm entspricht, genauer: wie dieses Bewußtsein sich bildet. Persönlichkeiten allerdings, die dann freilich eher unter den Philosophen als unter den Rhetoren zu suchen wären, wird man nicht fassen und nicht nennen können. Auch Cicero bringt in diesem Sinne nichts Eigenes, und ebenso sagen Livius und Vergil, deren in die Breite wirkende Bedeutung für das römische Staatsgefühl Dessau, *Gesch. d. röm. Kaiserzeit I*, Berlin 1924, 506 f., 544 f. gewürdigt hat, in ihrer Rechtfertigung des Reiches und seiner Politik nichts Neues (vgl. auch unten S. 204).

¹⁾ Trojas Schicksal schien sich an seiner Tochterstadt zu wiederholen; in einem Verse der Aeneis (II 351 f.) fand man die eigene Lage gekennzeichnet: *discessere omnes adytis arisque relictis di, quibus imperium hoc steterat*; s. Augustin civ. Dei II 22, I p. 84, 9 f. (und weiterhin öfters); Orosius VI 1, 4.

die er groß geworden ist, die aber auch bei ihm nur in wenigen Fällen ganz ungerecht werden kann, war zunächst nur ein Mittel, um den religiösen Gegner in seinem Gottesglauben zu besiegen. Allein von hier aus sind die allgemeinen Ansichten, die über den Staat vorgetragen werden, in ihrem wahren Sinne zu verstehen, so der Wunschgedanke, der an Stelle des Reichenreiches eine Anzahl friedlich nebeneinander lebender Kleinstaaten fordert ¹⁾, der Vergleich zwischen dem staatlichen und dem einzelmenschlichen Leben ²⁾, die Gleichsetzung der Kämpfe

¹⁾ IV 15, I p. 164, 23: *felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium.*

²⁾ III 10, I p. 106, 23: *an respondent, quod nisi assiduis sibiue continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri et tam grandi gloria diffamari? idonea vero causa! ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus pervenire, nec cum perveneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? — IV 3, I p. 149, 3: quamquam prius vellem paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere semper in bellicis cladibus et sanguine civili vel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate versantium, ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari. hoc ut facilius diiudicetur, non vanescamus inani ventositate iactati atque obtundamus intentionis aciem altisonis vocabulis rerum, cum audimus populos regna provincias; sed duos constituamus homines . . . quorum . . . unum pauperem vel potius mediocrem, alium praedivitem cogitemus; sed divitem timoribus anxium, maeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, numquam securum, semper inquietum, perpetuis inimicitarum contentionibus anhelantem, augmentem sane his miseriis patrimonium suum in inensum modum atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem; mediocrem vero illum re familiari parva atque succincta sibi sufficientem, carissimum suis, cum cognatis vicinis amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum. nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat. — Die Anregung zu diesen Ausführungen hat wohl die Rede gegeben, die Cicero de rep. III 27 f., p. 92 f. Ziegl. den Philus halten läßt; sie greift auf die Auseinandersetzungen vom Anfang des 2. Buches der platonischen Politeia (360 E ff.) zurück und gibt dem erfolgreichen Ungerechten vor dem verkannten Gerechten den Vorzug: *quis tandem erit tam demens qui dubitet utrum se esse malit? quod in singulis, idem est in populis: nulla est tam stulta civitas, quae non iniuste imperare malit quam**

zwischen Alba und Rom und der Heldentaten der Horatier und Curiatier mit Gladiatorenfechtereien¹⁾ und endlich der berühmte Satz von den Staaten ohne *iustitia*, die Räuberbanden gleichzuachten seien²⁾. Das alles hat nicht die Bedeutung einer grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen des Staates; es ist entwickelt aus der Widerlegung und der von vornherein feststehenden Ablehnung bestimmt ausgesprochener Ansichten der Gegner, die in rückschauender Pflege verklärten Römertums ihren Lebensinhalt sahen und in der Geschichte ihres Staates den sichersten Grund ihres Glaubens fanden.

servire iuste. Daß Augustin in diesem ganzen Zusammenhange an Cicero denkt, zeigen die folgenden Ausführungen mit aller Deutlichkeit (s. unten Anm. 2).

¹⁾ III 14, I p. 114, 5: *quid mihi obtenditur nomen laudis nomenque victoriae? remotis obstaculis insanae opinionis facinora nuda cernantur, nuda pensentur, nuda iudicentur*. p. 114, 27: *fallacia igitur tegmina et deceptoriae dealbationes auferantur a rebus, ut sincero inspiciantur examine. nemo mihi dicat: magnus ille atque ille, quia cum illo et illo pugnavit et vicit. pugnant etiam gladiatores, vincunt et ipsi, habet praemia laudis et illa crudelitas*.

²⁾ IV 4, I p. 150, 19: *remota igitur iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur*. — Daß man je daran hat denken können, den absoluten Ablativ *remota iustitia* in begründendem — ‚da die *iustitia* fehlt‘ —, statt, wie es allein möglich ist, in bedingendem Sinne — ‚wenn die *iustitia* fehlt‘ — zu verstehen, ist völlig unbegreiflich. Von dem besonderen christlichen *iustitia*-Begriff (vgl. XIX 21 ff.) ist hier nicht die Rede. Augustin spricht in diesen Bemerkungen über das Wesen des Staates in engster Anlehnung an Cicero, für den die am Ende des Kapitels stehende Geschichte von Alexander dem Großen und dem Räuber aus anderweitiger Überlieferung bezeugt ist (de rep. III 24, p. 91 Ziegl., vgl. Reitzenstein, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1917, 416 ff.; es ist auch an Ciceros Schilderung der Räuber-gemeinschaften de off. II 40 zu erinnern, die über Panaitios auf Platon Pol. 351 Cff. zurückgeht). Auch auf die Gründungsgeschichte Roms (Asyl für Räuber), die Augustin im folgenden Kapitel in einem kurz gefaßten Satz berührt, könnte schon bei Cicero hingewiesen sein; zu vergleichen ist der Brief des Mithridates an Arsaces in Sallusts Historien IV fr. 69, 17, p. 185 Maur. Den Sklavenkrieg dagegen, von dem Augustin weiterhin spricht, kann Cicero bei dem Zeitansatz seines Dialoges natürlich nicht erwähnt haben.

Beilage 3

Der Begriff des Friedens

So verschiedenartig der Geist der Sprachen und ihrer Schöpfer ist, so verschiedenartig ist der Sinngehalt, mit dem der Begriff des Friedens sich zu erfüllen vermag. In den Vorstellungen, die sich um ihn sammeln und dauernd mit ihm verbunden bleiben, offenbart das Denken, das sie bildet und vereint, sich selbst in seinem ganzen Wesen und finden die wirkenden Kräfte Ausdruck, denen es seine besondere, ihm eigentümliche Richtung verdankt. Was die Griechen, die Römer und die antiken Christen als ‚Frieden‘ verstanden haben, soll im folgenden zu erfassen versucht werden ¹⁾.

I

εἰρήνη

Die Etymologie des Wortes εἰρήνη ist unklar. Brugmann stellt es zur Sippe von ἀρρίσκω = fügen, anpassen, ordnen ²⁾. Da aber, wie gleich zu zeigen ist, εἰρήνη anfangs kein bezugssetzender Rechtsbegriff, sondern ausschließlich eine Zustandsbezeichnung war, ist diese Gleichung, auch abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten, unwahrscheinlich. Kretschmer sieht sich durch die ungewöhnliche Endung auf -ήνη veranlaßt, das Wort seiner ursprünglichen Bedeutung nach nicht für ein appellatives Substantivum, sondern für die Bezeichnung einer Gottheit ³⁾ zu halten ⁴⁾. Aber mit der Frage, ob die Göttin Eirene, die Hore und Tochter des Zeus und der Themis, nicht älter als der abstrakte Begriff des Friedens sei, da sich der plastische Sinn der Griechen

¹⁾ Die Ergebnisse der nachstehenden Auseinandersetzungen sind oben S. 39 ff. vorgetragen worden.

²⁾ Ber. Sächs. Ges. Wiss. 1916, Heft 3, 13.

³⁾ Als Göttin sei Εἰρήνη eine ἀγοραία, βουλαία gewesen.

⁴⁾ Glotta 10, 1921, 238 in der Besprechung der Brugmannschen Arbeit.

auf der Stufe des mythischen, der Abstraktion noch nicht fähigen Denkens derartige Begriffe in der Gestalt dämonischer oder göttlicher Personifikationen vorgestellt habe, geht er selbst über Userers Lehre von der Bedeutung und Bildung der Götternamen hinaus. In Wirklichkeit wird εἰρήνη ein Lehnwort aus dem ägäischen Kulturkreise sein ¹⁾.

Die inhaltliche Bedeutung von εἰρήνη hat Keil²⁾ untersucht. Seine rechtssprachliche Arbeit gelangt zu dem Ergebnis, daß εἰρήνη ursprünglich einen Zustand, nicht aber die Handlungen, welche diesen Zustand herbeiführen, bezeichnete. „Eine εἰρήνη zwischen zwei Staaten kann nach der in der rechtlichen Terminologie sich widerspiegelnden Anschauung nicht abgeschlossen, nur durch einen Vertrag, die σπονδαί, herbeigeführt werden, wonach dann das εἰρήνην ἄγειν tatsächlich eintritt“ ³⁾. In den Urkunden findet sich εἰρήνη zunächst in den Formeln πολέμου καὶ εἰρήνης, ἐν πολέμῳ καὶ ἐν εἰρήνῃ, während die eigentlichen Rechtsbegriffe für die Bezeichnung des durch Vertrag zwischen zwei Staaten hergestellten Friedensverhältnisses σπονδαὶ καὶ ὅρκοι, συνθῆκαι καὶ ὅρκοι sind. „Hierin bedeutet σπονδαί den zunächst rein militärisch unter religiösen Zeremonien abgeschlossenen Waffenstillstand zwischen den Heeren zweier feindlicher Staaten, συνθῆκαι den Inhalt der Stipulationen, die positiven Vertragsbestimmungen zwischen den Parteien . . . Der Begriff einer staatsrechtlichen Bindung haftet keinem der beiden Termini an. Diese wird durch die ὅρκοι herbeigeführt . . . Die ὅρκοι bringen . . . die beiderseitige Verpflichtung auf die materiellen Abmachungen hinzu“ ⁴⁾. Die ältesten literarischen Zeugnisse entsprechen dem; εἰρήνη steht in erklärtem Gegensatz zum πόλεμος. Homer B 797: ὥς ποτ' ἐπ' εἰρήνης, πόλεμος δ' ἄλίσστος ὄρωρεν. X 156 (= I 403): τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης, πρὶν ἐλθέμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν. Hesiod Erga 228: εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος οὐδέ ποτ' αὐτοῖς ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται

¹⁾ Hermann, Deutsche Lit.-Ztg. 1917, 485; Debrunner, Gött. Gel. Anz. 1916, 740 Anm. 3; vgl. auch Stählin, Antidoron für Wackernagel, Gött. 1923, 151. Einen Überblick über die Friedensauffassungen der indogermanischen Sprachstämme gibt Herbig, „Friede“, Rostocker Rektoratsrede 1919.

²⁾ Ber. Sächs. Ges. Wiss. 1916, Heft 4.

³⁾ a. a. O. 6.

⁴⁾ a. a. O. 3.

εὐρύοπα Ζεύς. Während sich dann aber für die Literatur, in welcher die lebendige Sprache zur Geltung kam, leicht neben der zuständlichen Bedeutung die vertragliche ergab, vermied es die athenische Urkundensprache bis zum Jahre 386, also bis zum Antalkidasfrieden, dessen Formulierung von persischer Seite stammte, εἰρήνη in der Bedeutung eines zweiseitigen Rechtsbegriffes anzuwenden. Ob dann der Antalkidasfrieden selbst schon κοινὴ εἰρήνη genannt ist¹⁾ oder ob erst für das nach der Schlacht bei Chaironeia geschaffene staatsrechtliche Verhältnis diese Bezeichnung aufkam²⁾, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen.

Was εἰρήνη, der Friedenszustand, für das griechische Leben bedeutet, zeigt Hesiod in einem anschaulichen Bilde. In der Art des frühen Denkens, das im Vertrauen auf die Götter das Wohlverhalten des Königs zu seinem und seines Volkes Glück in unmittelbare Beziehung setzt, spricht er von dem Segen, den der gerechte Herrscher dem Lande bringt³⁾. Die Polis steht in Blüte, pflanzengleich gedeiht das Volk, Friede, der den Nachwuchs schützt, ist über das Land gebreitet — εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος — und Zeus schickt keinen Krieg. Hungersnot droht nicht, sondern freudigen Werken gehen die Menschen nach; ihr Erfolg werden ländliche Feste sein. Die Erde bringt ihren Segen, die Bäume auf den Höhen tragen Frucht, Bienen schwärmen von ihnen aus. Die wolligen Locken der Schafe fallen zur Erde nieder, die Frauen gebären Kinder, die ihren Eltern gleichen, alle Menschen erfreuen sich fortdauernden Segens. Auf das Meer braucht niemand sich zu wagen, das lebenspendende Ackerland bringt Frucht hervor. Wenn unter den Zügen, mit denen hier die Segenszeit geschildert wird, auch der Friede steht, so wird er doch neben den Hinweisen auf das Blühen der Stadt und das Gedeihen

¹⁾ Diod. XV 5: προϋπαρχούσης τοῖς Ἕλλησι κοινῆς εἰρήνης τῆς ἐπὶ Ἀνταλκίδου. Vgl. Graetzel, De pactionum inter Graecas civitates factarum ad bellum pacemque pertinentium appellationibus formulis ratione, Diss. Hal. VII, 1885, 24.

²⁾ Dittenb. Syll. I³ 260 a; Aischin. III 254. Bei den wiederholten Versuchen, das von Philipp begründete Rechtsverhältnis zu erneuern (vgl. Wilcken, Ber. Berl. Akad. 1922, 123 f.) wird immer auch die ursprüngliche Bezeichnung beibehalten worden sein. Bezeugt ist sie für das letzte dieser Unternehmen, das des Antigonos Doson (Polyb. IV 3, 9).

³⁾ Erga 223 ff.; vgl. Homer τ 107 ff.

des Volkes, das Wachsen der Saaten und das Reifen der Früchte, den Ertrag der Herden und die Fruchtbarkeit der Frauen nicht in dem gleichen Maße als etwas Einzelnes und Besonderes empfunden, wie er andererseits ebensowenig etwa nur als die bedingende Voraussetzung für dieses alles zu denken wäre; εἰρήνη umfaßt vielmehr die Gesamtheit dessen, was hier aufgeführt und geschildert wird, und ist selbst die Segenszeit, die wenigstens anzudeuten sie allein genügen würde. Das wird sich im folgenden näher erkennen lassen.

Das frühgriechische Bild der gesättigten Polis ist bezeichnet durch die drei Worte Dike, Eunomia und Eirene. Wenn Hesiod in der Theogonie mit ihnen die einzelnen Glieder des boiotischen Dreivereins der Horen benannte ¹⁾, der an sich unauflöslich war und erst durch die bedeutungsvollen Namen, die hier mit ihm verbunden wurden, aufgelockert und gesprengt werden konnte ²⁾, so verbirgt sich unter der nüchternen Form des Stammbaums und der Geschlechtsfolge der Götter das lebendige Leben, für das sich Rechtsausgleich, Wohlgesetzlichkeit und Friede zum dreieinigen, nicht zu trennenden Ganzen zusammenfaßten. Alle drei Begriffe aber gelten in derselben ausschließlichen Weise allein dem inneren Dasein der einzelnen und vereinzelter Polis. Das ist gerade auch für εἰρήνη zu sagen; durchaus nach innen gekehrt, wird sie nicht von ihren Voraussetzungen, sondern allein von ihren Wirkungen her gesehen.

Das Standbild der Eirene, das Kephisodot nach den Erfolgen des zweiten athenischen Bundes für den erneuerten Staat geschaffen hat ³⁾, zeigt die Göttin als Hüterin des Plutos: die Mutter-

¹⁾ Theog. 901 ff.: δεῦτερον ἡγάγετο (sc. Zeus) λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν "Ωρας, Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν, αἱ ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι.

²⁾ Siehe unten S. 171 Anm. 1.

³⁾ Amelung hat Arch. Anz. 34, 1919, 49 ff. nach dem Vorgange Kleins die Statue dem Ende des 5. Jahrh. zuweisen wollen; sie sei im Jahre 403 zum Zeichen der Versöhnung nach den inneren Unruhen aufgestellt. Der Ansatz (wiederholt und gestützt Röm. Mitt. 38/39, 1923/24, 40 ff.) überzeugt nicht völlig. Möglich aber ist er, weil die schriftlichen Zeugnisse für die Zeitbestimmung nicht ausreichen. Pausanias I 8, 2; IX 16, 2 spricht von der Eirenestatue ohne Zeitangabe, Nepos Timoth. 2, 2 und Isokrates Antidos. 109 f. erwähnen nur die Aufstellung eines Altars, wofür Philo-

gottheit trägt den Knaben mit dem Füllhorn auf dem Arm. Die Darstellung als Kurotrophos kam der kultischen Überlieferung entgegen, denn Hesiod hatte, wenn er in der Schilderung der Segenszeit sagte, daß εἰρήνη κουροτρόφος über das Land hin herrsche, in einer formelhaften Wendung geredet, die auf den Geltungsbereich der Religion hinweist und es gewiß macht, daß die Verehrung der als Kurotrophos begriffenen Eirene bereits zu seiner Zeit bestanden hat ¹⁾. Diese gegebene Auffassung, die in

choros bei Didymos zu Demosth. col. 7, 62 ff. das Jahr 375 angibt (Beloch, Gr. Gesch. III 1², 156 Anm. 2; Keil S. 48 Anm. 2 versteht das Jahr 371). Dennoch wird man mindestens einen Altar schon vor dem 4. Jahrh. annehmen müssen (Wilamowitz, Aus Kydathen 120 Anm. 36, dessen Beurteilung des Nepos nach dem Didymosfund nicht mehr ganz zutrifft). Wann Eirene den Altar erhalten hat, läßt sich freilich nicht sagen, sicher nicht nach der Eurymedonschlacht, wie behauptet wird (Deubner bei Roscher, Myth. Lex. s. v. Personifikationen, III 2132; Waser RE s. v. Eirene, V 2129). Denn die Plutarchstelle Kimon 13, 8 φασὶ δὲ καὶ βωμὸν Εἰρήνης διὰ ταῦτα Ἀθηναίους ἰδρύσασθαι steht in einer Einlage (Ed. Meyer, Forsch. z. Alten Gesch. II 3) und dient dem Beweise für die Wirklichkeit des Kalliasfriedens, den Kallisthenes nach dem Mißverständnis schon von Plutarchs Quelle gelegnet haben sollte.

¹⁾ Vgl. Euripides Bakch. 416 ff.: ὁ δαίμων ὁ Διὸς παῖς (sc. Dionysos) χαίρει μὲν θαλίαισι, φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰρήναν κουροτρόφον θεάν. Siehe auch Hiket. 489 ff.; Orph. Hymn. 19, 22. Die bezeugten Belege für die Verehrung der Eirene sind bei Deubner a. a. O., die literarischen Erwähnungen vollständig bei Waser a. a. O. 2128 f. aufgeführt; dazu kommt jetzt die neu-gewonnene Stelle aus Akusilaos bei Diels, Vors. II⁸ S. XXVI 39 ff. Als Hore ist Eirene rein literarisch, sie stammt aus Hesiod Theog. 901. Dann aber tritt sie unter Wahrung ihrer Eigenschaft aus dem eigentlich unauflöslchen Dreiverhältnis heraus und wird selbständig; so gelangt sie in den Kreis des Dionysos. Literarischer Einfluß und Volksempfinden vereinen sich im samischen Kinderbittlied des 5. Jahrh., das in der vita Homeri erhalten ist (c. 33): die Hore Eirene und die Charite Euphrosyne begleiten den Korndämon Plutos (falsch Keil S. 46, richtig Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte II 243 ff.; Wilamowitz, Ilias und Homer 433). Ganz unabhängig von der Hore ist die Göttin Eirene, zum mindesten in Attika, das sein eigenes Horenpaar hatte (Usener, Götternamen 133 ff.; Rh. Mus. 58, 1903, 323 ff.), aber auch sonst, wie die Kurotrophos-Auffassung des Hesiod zeigt. Eine politisch wirksame Gottheit war Eirene nicht. Auch konnte sie mit den großen Göttern nicht in Verbindung treten, denn sie hatte nicht wie Nike, die auch Siegbringerin war, in diesem Sinne etwas Aktives. Sie ist der Friede, aber sie bringt ihn nicht. Daher spricht man von Athena Nike, aber etwa Athena Eirene wäre eine unmögliche Bildung. Es heißt

der Eirene die Schutzgottheit der Jugend sah, hat in dem Werke des Kephisodot derart Gestalt gewonnen, daß die Fürsorge der Göttin dem Plutosknaben gilt. Damit war es in einzigartiger Weise gelungen, nicht nur im allgemeinen einen weiteren Zug der griechischen Friedensvorstellung anschaulich zu vergegenwärtigen, sondern ganz im besonderen gerade auch der festen Form der religiösen Sprache und Empfindung einen bildhaften Ausdruck zu geben. Denn das öffentliche Gebet der griechischen Polis verbindet mit dem Friedenswunsche die Bitte um Reichtum und Wohlstand.

Auf der großen Inschrift von Magnesia am Mäander, die das Fest für den Zeus Sosipolis regelt ¹⁾, ist das Staatsgebet, wie es im Jahre 196 v. Chr. gültig war, urkundlich erhalten. Der *ἱεροκῆρυξ* soll beten *ὑπέρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἐν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλοῦτου καὶ σίτου φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ κτηνῶν*. Mit seinen Wünschen um die Wohlfahrt der Stadt- und der Landbewohner, um Frieden, reichen Wohlstand und Fruchtertrag steht das öffentliche Gebet der hellenistischen Stadt neben den Hoffnungen, die Hesiod unter der Herrschaft des gerechten Königs Wirklichkeit gewinnen ließ. Gebet und Segensschilderung beruhen auf einer einheitlichen Anschauung, die sich über die Zeiten, die Orte und die näheren Veranlassungen zur Aussprache hinweg als allgemein griechisch erweist. Es ist daher nur natürlich, wenn sich Plutarch in einer Erklärung des griechischen Stadtgebetes, wie es zu seiner Zeit üblich war, — dreihundert Jahre, nachdem die Magneten das

εἰρηνοφόρος (CIG 6833 unter einer Eirenestatue inc. loci). Aus der Verbreitung des Frauennamens Eirene und auch der zahlreichen mit *εἰρήνη* gebildeten männlichen Namen wird man für die Verehrung der Gottheit nichts schließen dürfen, da sie zu durchsichtig sind. Echte Götternamen scheinen überhaupt vor dem ersten Jahrhundert von Menschen nicht geführt zu sein (vgl. Meyersahm, *Deorum nomina hominibus imposita*, Diss. Kiel 1891). Die Vermutung Sittigs, *De Graecorum nominibus theophris*, Diss. Halle 1911, 143, daß ein Teil der mit Eirene gebildeten Namen mit Athena Eirenophoros in Verbindung stände, ist nicht glücklich.

¹⁾ Inschriften von Magnesia am Mäander ed. Kern, Berlin 1900, Nr. 98, 22 ff.; Dittenb. Syll. II³ 589, 27 ff. Dazu auch Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 151 Anm. 4.

ihre in Stein gehauen hatten — auf die Verse des Hesiod besinnt. Wer sich am öffentlichen Leben beteiligen will, sagt er praec. rei publ. ger. 824 C, soll hauptsächlich für die ὁμόνοια tätig sein. »Von dem, was das höchste Gut für die Städte ist, von εἰρήνη, ἐλευθερία, εὐετηρία, εὐανδρία, ὁμόνοια, haben die Völker unter den gegenwärtigen Umständen für den Frieden keine öffentlich tätigen Männer nötig . . ., an Freiheit aber besitzen sie so viel, wie die herrschende Macht (der Römer) ihnen zuteilt, und mehr ist vielleicht auch nicht gut. Mit der Bitte um unerschöpflichen Ertrag des Landes aber und um wohlthätigen Ausgleich der Witterung und daß die Frauen gebären, Kinder die ihren Eltern gleichen‘ (Hesiod Erga 235) und um das Gedeihen der Nachkommenschaft wird der Verständige sich im Namen seiner Mitbürger an die Götter wenden. Es bleibt unter den jetzigen Umständen für den, der sich in der Öffentlichkeit betätigen will, allein die Aufgabe, Liebe und Eintracht andauernd unter den Bürgern wachzuhalten, und das steht mindestens genau so hoch wie die anderen Güter.« Wenn Plutarch mit diesen Worten deutlich zum Ausdruck bringt, daß die μέγιστα ἀγαθὰ ταῖς πόλεσιν, wie er sie nennt¹⁾, im Gebet erwähnt wurden, so ist das für die Auffassung der Huldigungsinschrift, die von den Halikarnassensern dem Augustus gesetzt wurde, nicht ganz unwesentlich²⁾. Sie bezeichnet den Kaiser als Zeus Patroos und als Heiland des gesamten Menschengeschlechtes, οὗ ἡ πρόνοια τὰς πάντων εὐχὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπῆρεν. εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα, πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὐνομία, ὁμονοία τε καὶ εὐετηρία, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἐστιν ἀγαθοῦ. Das besagt also: die regelmäßig gesprochenen Gebete der Poleis sind von dem Gott, an den sie sich richteten, erhört worden und den einzelnen Bitten, die auf εἰρήνη, εὐνομία, ὁμόνοια und εὐετηρία gingen, ist entsprochen.

¹⁾ Im besonderen hat stets die ὁμόνοια und die εἰρήνη als ἀγαθόν gegolten, vgl. etwa Xenophon mem. IV 4, 16; Lysias XVIII 17; Philemon fr. 71 K.; Polyb. IV 74, 3; Dion XXXVIII 10, II p. 32, 11 Arn. τὸ τῆς ὁμονοίας bzw. εἰρήνης ἀγαθόν ist später feste Formel: Basilus ep. 114, Migne 32, 527; Gregor von Nazianz or. VI 8. 13. 16, Migne 35, 732. 740. 741; or. XXII 14, Migne 35, 1148; Gregor v. Nyssa de beatitud. or. VII, Migne 44, 1281.

²⁾ Inscr. of the Brit. Mus. Nr. 894, abgedruckt auch bei Wendland, Hell.-Röm. Kultur², Tübingen 1911, 410 Nr. 9.

Die gegenwärtige Segenszeit, welche der Soter heraufgeführt hat, wird in Worten geschildert, die in diesem Zusammenhange eine sakrale Färbung nicht verkennen lassen ¹⁾).

Setzt man als letztes neben die magnesische Inschrift das gleichartige Gebet, das Isyll von Epidauros am Beginn des dritten Jahrhunderts für seine Vaterstadt verfaßt hat und das, in der Asklepiosprozession gesprochen, den Gott bitten soll *πολιάταις πᾶσιν αἰεὶ διδόμεν τέκνοις τ' ἐρατὰν ὑγίαιαν τὰν καλοκαγαθίαν τ' Ἐπιδαυροῖ αἰεὶ ῥέπεν ἀνδρῶν εὐνομίαν τε καὶ εἰρήναν καὶ πλοῦτον ἀμεμφῇ* ²⁾), so zeigt sich nunmehr mit voller Deutlichkeit, wie im griechischen Gebet ein fester Kern vorhanden war, um den sich die jeweiligen besonderen Forderungen der Sprechenden sammelten. Das gilt für das Gebet der Stadtgemeinde ebenso wie für das des einzelnen Bürgers. Während Isyll, dem es auf die Erhaltung der Vatersitten ankam, von *καλοκαγαθία* und *εὐνομία* redet, erwähnt Plutarch einmal seiner eigenen Gedankenrichtung gemäß neben dem *πλοῦτος*, der *εὐπορία*, *εἰρήνη* und *ὁμόνοια* auch die *ὀρθωσις λόγων καὶ ἔργων* ³⁾). Jener unveränderliche Kern des griechischen Gebetes aber ist die Bitte um den Frieden und seine greifbaren Wirkungen, um *εἰρήνη* und *πλοῦτος* ⁴⁾).

¹⁾ Auch die Wohlfahrtsbezeichnungen in den Listen der Jahresbeamten von Tenos, Paros und Rhodos (Keil S. 42 Anm.) nehmen die Worte des Gebetes auf, wenn es in ihnen heißt: *ἐπὶ τούτων ἦν εἰρήνη[η, εὐνομί[α, εὐετηρία, ὁμόνοια* (IG XII 5, 906. [Tenos]); *ἐπὶ τούτων ἦν ὑγεία, εἰρήνη, [εὐετηρία]* (XII 5, 141, 4 [Paros, etwa 3. Jahrh. v. Chr.]). — Die an erster Stelle angeführte Inschrift nennt dieselben Begriffe, die auch der Stein von Halikarnass erwähnt. Zu deren Zusammenordnung überhaupt vgl. auch Philon leg. ad Gai. 90.

²⁾ Isyll B 12 ff., Anth. lyr. II p. 282 D.

³⁾ De superst. 166 E.

⁴⁾ Vgl. noch Polyb. IV 74, 3. — Neben *εἰρήνη* und *πλοῦτος* steht als drittes Glied häufig *ὑγεία*, so in den orphischen Gebeten 10, 29; 14, 12; 15, 10; 17, 9; 23, 7; 29, 17; 32, 16; 36, 13; 40, 17; vgl. auch die platonische ‚Gedankenassoziation‘ Protag. 341 B (Keil S. 39 Anm.) und die Inschrift von Paros (oben Anm. 1). Es ist hier im allgemeinen auch auf die olbischen Inschriften zu verweisen, denen zufolge nach einem im 2. Jahrh. n. Chr. aufgekommenen Brauch die jährlichen Beamten den Hauptgöttern Dankgaben weihen für die gewährte *εἰρήνη*, *ὑγεία*, *εὐστάθεια*, *ἀνδραγαθία*, *πολυκαρπία* (Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini ed. Latyscheff, Petersburg 1885, I p. 85 ff.). Die *εὐστάθεια* (*Εὐστασία* Inscr. v. Perg. 324, 15

Die Auffassung der Segenszeit, die in der Gebetsformel kurz angedeutet zum Ausdruck kommt, ist von Aristophanes in den Vögeln parodiert worden; das Wolkenreich, heißt es v. 731, wird bringen πλουθυγίειαν εὐδαιμονίαν βίον εἰρήνην νεότητα γέλωτα χοροὺς θαλίας γάλα τ' ὀρνίθων ὥστε παρέσται κοπιᾶν . . . ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν. Mit dem γέλως, den χοροί und den θαλίας treten neben πλοῦτος und εἰρήνη weitere Züge hervor, die für das griechische Bild eines erwünschten Glückzustandes kennzeichnend sind ¹⁾). Sie alle gehören eng zueinander und werden auch dort erwähnt, wo εἰρήνη bewußt als Hauptbegriff verstanden wird; es zeigt sich daran, daß zwischen der Friedensvorstellung und der umfassenden Anschauung einer allgemeinen Segenszeit wesentliche Unterschiede nicht bestehen. So gibt die junge Stelle der Odyssee ω 486 den Friedensbefehl des Zeus, der auf Ithaka Ordnung gebietet, mit den Worten wieder: τοὶ δ' ἀλλήλους φιλεόντων ὥς τὸ πάρος· πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω, und in ähnlicher Weise wie hier — wo von ‚genug Wohlstandsfülle und Frieden‘ nur deshalb geredet werden kann, weil der Begriff der εἰρήνη von vornherein so nahe neben dem des πλοῦτος stand, daß er selbst

[Keil S. 38 Anm.)] steht mehrfach neben der εἰρήνη, so in der Gebetsformel der christlichen Liturgie Const. Apost. VIII 10, p. 244, 30 Lag.: ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δεηθῶμεν und in dem Gebet für die Obrigkeit am Ende des ersten Klemensbriefes c. 61: οἷς δὲ, κύριε, ὑγίειαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως. In der Wiedergabe des christlichen Gebetes bei Tertullian apol. 39 entspricht der Bitte um εἰρήνη καὶ εὐστάθειαν τοῦ κόσμου die Wendung *oramus . . . pro statu saeculi, pro rerum quiete*.

¹⁾ Vgl. auch die Segensschilderung im homerischen Hymnus auf die Allmutter Erde, hymn. Hom. XXX 5 ff.:

ἐκ σέο δ' εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποι τελέθουσι,
 πότνια, σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἢδ' ἀφελέσθαι
 θνητοῖς ἀνθρώποισιν· ὁ δ' ὄλβιος, ὃν κε σὺ θυμῷ
 πρόφρων τιμῆσης· τῷ δ' ἄφθονα πάντα πάρεστι.
 βρίθει μὲν σφιν ἄρουρα φερέσβιος ἡδὲ κατ' ἀγροὺς
 κτήνεσιν εὐθηνεῖ, οἶκος δ' ἐμπύμπλαται ἐσθλῶν.
 αὐτοὶ δ' εὐνομήσιν πόλιν κάτα καλλιγύναικα
 κοιρανέουσ', ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ·
 παῖδες δ' εὐφροσύνη νεοθήλει κυδιώωσι,
 παρθενικά τε χοροῖς φερεσάνθουσιν εὐφρονι θυμῷ
 παίζουσαι σκαίρουσι κατ' ἄνθεα μαλθακὰ ποίης.

einen dinglichen und greifbaren Inhalt besaß¹⁾ — verbindet sich auch in dem Verse des Telekleides, der die Athener σπονδὰς δύναμιν κράτος εἰρήνην πλοῦτόν τ' εὐδαιμονίαν τε dem Perikles übertragen haben läßt²⁾, der Gedanke an den Frieden sogleich mit dem an Reichtum und Überfluß. Daß man dabei im besonderen auf die κῶμοι und was mit ihnen zusammenhing den Blick zu richten pflegte, geht aus einem flüchtig hingeworfenen Distichon der Theognissammlung hervor, das um des κωμάζειν willen die Polis im Genusse von εἰρήνῃ und πλοῦτος zu sehen wünscht, — 885: εἰρήνη καὶ πλοῦτος ἔχει πόλιν, ὅφρα μετ' ἄλλων κωμάζοιμι· κακοῦ δ' οὐκ ἔραμαι πολέμου —, und es wird weiter ebenso etwa durch die Friedensempfehlung, die Apollodor von Karystos im Grammatopios vorträgt, bezeugt, in welcher nicht nur im allgemeinen der Friede als ein Zustand des ἡδέως ζῆν bezeichnet wird, sondern gerade auch im einzelnen vom ἱλαρὸν εἶναι, vom παίζειν, ὑποπίνειν und αὐλεῖσθαι die Rede ist³⁾. Auch das Ende der aristophanischen Acharner ist in Wahrheit mehr als nur der komödiengerechte Abschluß des Stückes; der Komos des Dikaiopolis führt an einem besonderen Falle lebendig und anschaulich vor Augen, was der Grieche sich überhaupt als wesentliche Folge des Friedens dachte⁴⁾.

Von hier aus gewinnt schließlich eine Beobachtung über die

¹⁾ Das kommt sehr wirksam auch in den Acharnern des Aristophanes zur Geltung. Dikaiopolis besitzt den Frieden, den er sich aus Sparta in Flaschen hat schicken lassen, wie ein Sachgut, von dem er anderen abgeben kann (s. bes. v. 278, 1021).

²⁾ Com. Att. Fragm. I p. 220, fr. 42, 3 K.

³⁾ Com. Att. Fragm. III p. 281, fr. 5 K.

⁴⁾ Wie auch dort, wo ohne besonders nachdrückliche Betonung vom Frieden geredet wird, die Gedanken immer auf seine ganz sinnlich gefaßten wohltätigen Wirkungen gerichtet sind, zeigt eine Bemerkung des Kornutos, compend. c. 30: οἰκείως δ' ἔδοξεν εἰρήνην κατὰ τι καὶ ὁ Διόνυσος εἶναι, τῶν ἡμέρων δένδρων ἐπίσκοπος ὢν καὶ δοθῆρ θεός . . . δενδροκοποῦνται γὰρ αἱ χῶραι τοῖς πολέμοις, ἐν εἰρήνῃ δὲ καὶ τὰ τῶν εὐωχιῶν θάλλει, οἷς ἀναγκαιότατος ὁ οἶνος. Zu schreiben ist am Anfang natürlich εἰρήνῃ, nicht Εἰρήνῃ, wie es die Ausgaben tun. Denn Dionysos ist nicht gleich der Hore, sondern er wird als der Friede erklärt. Nach den Horen, über die c. 29 gehandelt wurde, war es das Gegebene von Dionysos zu sprechen, und nur daß gerade die erste Deutung, die vorgetragen wurde, ihn als εἰρήνῃ bezeichnete, war durch den Namen der einen Hore bedingt.

Eirene des Aristophanes ihre volle Bedeutung. Robert hat gezeigt ¹⁾, wie der Grundgedanke des Stückes, daß die Göttin, die im Erdverließ eingeschlossen ist, nur mit Mühe herausgeholt und befreit werden kann, eine Umbildung des Pandoramythos darstellt, den Sophokles vermutlich kurz vorher — vor 421 — auf die Bühne gebracht hatte. Aber von der Frühlingsgöttin das Motiv der Erlösung auf Eirene zu übertragen, war möglich und sinnvoll doch nur bei naher innerer Verwandtschaft der beiden äußerlich gleichgesetzten Gestalten. In der Tat war diese in dem Augenblick gegeben, da die εἰρήνη sich aus der Mitte all der einzelnen Züge erhob, die ursprünglich nebeneinander die Segenszeit kennzeichneten. Zur Gottheit erhöht, zog sie dann selbst die mannigfachen Vorstellungen, unter denen sie als politischer Begriff anscheinend gleichwertig gestanden hatte, an sich heran und wurde nun durch sie in ihrer Eigenart bestimmt ²⁾. Für die

¹⁾ Hermes 49, 1914, 17 ff.

²⁾ Ihre Beiworte sind etwa βαθύπλουτος (Euripides fr. 453 N. = Aristophanes fr. 109 K.), ὀλβοδότεια (Euripides Bakch. 419, s. o. S. 171 Anm. 1), πολύολβος (Orph. Hymn. 43, 2), στεφανηφόρος (PLG III p. 734, fr. ad. 140), τεθαλυῖα (Hesiod Theog. 902, s. o. S. 170 Anm. 1), βαθύκαρπος (IG III 170), λιπαρή (Inscr. v. Pergam. 324, 15). Das Eirene-Lied, das Euripides im Kresphontes hat singen lassen (fr. 453 N.), beschreibt das wirkungskräftige Wesen der Eirene:

Εἰρήνα βαθύπλουτε καὶ
καλλίστα μακάρων θεῶν,
ζῆλός μοι σέθεν ὥς χρονίζεις.
δέδοικα δὲ μὴ πρὶν πόνοις
ὑπερβάλῃ με γῆρας,
πρὶν σὰν χαρίεσσαν προσιδεῖν ὥραν
καὶ καλλιχόρους ἀοιδὰς
φιλοστεφάνους τε κώμους.
ἴθι μοι, πότνα, πόλιν.

Den Versen ist, wie ihre Parodierung durch Aristophanes (fr. 109 K.) beweist, der Erfolg nicht versagt gewesen; Euripides hatte ausgesprochen, was allen eine vertraute Vorstellung war. Dasselbe tat Bakchylides in dem Paian, dessen wichtigsten Teil Stobaios in seine Sammlung bedeutender Äußerungen über den Frieden aufgenommen und dadurch erhalten hat (Stob. IV 14, 3 = fr. 13 Bgk.). Den Anfangsworten — τίττει δέ τε θνατοῖσιν Εἰρήνα μεγάλη πλοῦτον μελιγλώσσων τ' ἀοιδᾶν ἄνθεα — folgt eine Reihe von Bildern, die anschaulich vergegenwärtigen, was sonst durch wenige Worte angedeutet zu werden pflegte. Auf den kunstvoll

Komödie wenigstens ist Eirene die Allspenderin geworden und geblieben. Noch von Philemon ist ein Fragment bewahrt ¹⁾, welches sie alles das verleihen läßt, was früher in der aristophanischen Komödie mit ihrer Rückkehr den Menschen hatte zuteil werden sollen: γάμους ἑορτάς συγγενεῖς παῖδας φίλους πλοῦτον ὑγίειαν σῖτον οἶνον ἡδονὴν αὕτη δίδωσι. Im Grunde ist das die vorzüglichste Erklärung dafür, was der Grieche unter εἰρήνῃ verstand.

Es ist demnach kaum als ein Zufall zu betrachten, daß Pindar beide Male, wo er feierlich vom Frieden spricht, das Wort εἰρήνῃ vermeidet ²⁾. Die Verse vom Beginn der Perserkriege, die den Anschluß Thebens an die griechische Kampfgemeinschaft zu verhindern suchen — τὸ κοινόν τις ἀστῶν ἐν εὐδία τιθεῖς ἐρευνασάτω

gefertigten Altären, heißt es, werden den Göttern die Schenkel der Rinder und wolligen Schafe von gelber Flamme umlodert. Die Jugend übt im Gymnasion und freut sich an Flötenspiel und schwärmenden Umzügen. Unter den eisengebundenen Tragriemen der Schilde hängen die Gewebe der grauen Spinnen, die Lanzen und doppelschneidigen Schwerter bezwingt der Rost. Eherner Trompeten Schall ist nicht zu hören, und der süße Schlaf, der das Herz besänftigt, wird nicht zu früh von den Lidern gescheucht. Die Straßen sind belebt von Zechern, Knabengesänge steigen empor. Bakchylides hat mit allem diesem Eigenes nicht gegeben. Was er zu den Vorstellungen, die im Griechischen überhaupt stets mit dem Friedensbegriff verbunden waren, hinzufügt, sind Gedanken, die schon vor ihm ausgesprochen waren. Auch Sophokles (fr. 284 N.) und Euripides (fr. 369 N.) sagen, daß im Frieden Spinngewebe über den Waffen liegen (vgl. weiter noch Theokr. 16, 96; Tibull I 10, 50), und die Erinnerung an den Schlaf, der nicht zur Unzeit durch den Ruf der Trompeten unterbrochen wird, hatte bereits in der alten, als Teil eines Liedes zu denkenden σύγκρισις πολέμου καὶ εἰρήνης gestanden, deren Verfasser (Simonides?) von Plutarch Nik. 9 als bekannt vorausgesetzt wird und deren, wie es scheint, auch von Herodot I 87 und Xenophon Hieron 2, 7 f. berührte Aussagen Timaios in der großangelegten Friedensrede des Hermokrates (FHG I p. 216, fr. 97 = Polyb. XII 26) mit anderweitigen Bemerkungen über Krieg und Frieden vereinte.

¹⁾ Com. Att. Fragm. II p. 496, fr. 71 K.

²⁾ Von εἰρήνῃ spricht Pindar zweimal. Nem. I, 69 verkündet Teiresias dem kleinen Herakles, der eben die Schlangen getötet hat, αὐτὸν μὲν ἐν εἰρήνῃ τὸν ἅπαντα χρόνον <ἐν> σχερῶ ἡσυχίαν καμάτων μεγάλων ποινὰν λαχόντ' ἐξαίρετον ὀλβίοις ἐν δώμασι, δεξάμενον θαλερὰν Ἥβαν ἄκοιτιν καὶ γάμον δαΐσαντα παρ Δι Κρονίδῃ, σεμνὸν αἰνέσειν νόμον. Die zweite Stelle ist Pyth. 9, 23, wo es von der Jägerin Kyrene heißt: ἥ πολλὰν τε καὶ ἡσύχιον βουσὶν εἰρήναν παρέχουσα πατρώοις. Beide Male ist εἰρήνῃ mehr als nur die störungsfreie Ruhe, etwa so viel wie ruhiger Genuß.

μεγαλάνορος Ἑσυχίας τὸ φαιδρὸν φάος¹⁾ —, fordern auf, dem strahlenden Lichte der Hesychia nachzuspüren, und ebenso richtet sich das Alterslied Pythien 8, das, wie Wilamowitz gezeigt hat²⁾, vom Friedenswerk des Jahres 446 spricht, an diese Gottheit, die gütige städtewaltende Tochter der Dike, welche für Rat und Krieg die erhabensten Schlüssel besitzt und das Friedlich-Milde in gleicher Weise zu wirken wie zu erfahren weiß. Von Eirene hätte man so kaum je reden können. —

Zu den Thebanern hatte Pindar von der εὐδία gesprochen, in der sich die Stadt befinden möge: εὐδία ist, neben γαλήνη das Wort, das den gefühlten Wert einer Ruhelage hervorhebt³⁾. Darum stehen beide Ausdrücke dort, wo die innere Ausgeglichenheit eines Menschen bezeichnet werden soll; sie kommen mit der Zeit dem, was die christlichen Völker den ‚Frieden‘ nennen, verhältnismäßig nahe⁴⁾. Der Verfasser der Trostschrift an Apollonios hat die Worte ausgeschrieben, mit denen Protagoras von der stolzen und gefaßten Haltung sprach, die Perikles beim Tode seiner beiden Söhne bewahrte⁵⁾: νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίης γὰρ εἵχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὦνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτείην καὶ

¹⁾ fr. 109.

²⁾ Pindaros, Berlin 1922, 443.

³⁾ In ähnlichem Sinne wie bei Pindar steht das Wort in der Inschrift von Rosette, Dittenb. Or. Gr. Inscr. 90, p. 148: καὶ δαπάνας πολλὰς ὑπομεμένηκεν ἕνεκα τοῦ τὴν Αἴγυπτον εἰς εὐδίαν ἀγαγεῖν. Vgl. Aischylos Septem 795.

⁴⁾ Schopenhauer hat den Seelenzustand der Willensüberwinder in der von starkem Gefühl getragenen Beschreibung am Ende der ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ (4. Buch § 71, II p. 486 Frauenst.²⁾) durch den christlichen und daneben durch den griechischen Ausdruck gekennzeichnet: „Wenden wir den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich frei verneinte . . . , so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz . . . ein ganzes und sicheres Evangelium ist.“

⁵⁾ [Plut.] cons. ad Apoll. 118 E = Diels Vors. 74 B 9, II³ p. 232.

ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν. In der eigentlichen Bedeutung eines bewußten Gleichnisses wird hier die Wendung εὐδίας ἔχεσθαι nicht mehr verstanden; aber die getragene Feierlichkeit des Ausdrucks zeigt, daß der betonte Sinn des Wortes noch nicht ganz verblaßt ist. So ist es auch in den weiteren Belegen. Euripides spricht Iph. Aul. 546 von der γαληνεῖα μαινιαδῶν οἷστρον¹⁾, Aischylos bezeichnet Agamemnon 739 die Sinneshaltung der nach Ilion fortziehenden Helena, die später für die Stadt zur Erinys werden sollte, als φρόνημα νηέμου γαλάνας, Proklos, dessen Lebensziel man mit seinem eigenen Ausdruck die γαλήνη νοερά²⁾ nennen könnte, sagt von der lykischen Aphrodite³⁾ πάντῃ δ' ἡπιόδωρος ἔην, βιότοιο γαλήνη. Recht bezeichnend ist Philons Erklärung zu Genesis 15, 15, wo Gott dem Abraham verheißt, daß er in Frieden — μετ' εἰρήνης τραφεῖς ἐν γήρᾳ καλῶ — zu seinen Vätern fahren solle. Philon meint⁴⁾, das menschliche Leben sei ein ständiger Kampf sowohl gegen das, was von außen kommt, wie gegen die Beschwerden des Leibes und der Seele: μετ' εἰρήνης οὖν τραφεῖς: γαληνὸν καὶ εὐδιον⁵⁾ κτησάμενος βίον, εὐδαίμων' ὡς ἀληθῶς καὶ μακάριον. Das gegebene Wort εἰρήνη wird also durch γαλήνη und εὐδία erläutert. Plutarch spricht häufig von γαλήνῃ, so z. B. de tranquill. animi 477 A⁶⁾: οὐτ' οἰκία πολυτελής . . . οὔτε μέγεθος ἀρχῆς . . . εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσῃν ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν. Endlich kommt etwa noch eine Stelle des Marcus Aurelius in Betracht⁷⁾: ὁ πόνος ἤτοι τῷ σώματι κακόν; οὐκοῦν ἀπο-

¹⁾ γαλήνη τινός: Platon Phaidon 84 A: γαλήνην τούτων (sc. τῶν λυπῶν καὶ ἡδονῶν) παρασκευάζουσα (sc. ἡ ψυχὴ). Wie hier ist das Wort auch bei Sophokles Elektra 899 (in der Rede der Chrysothemis) bereits ein wenig abgeschliffen, allerdings nicht so sehr, daß es nicht noch die tragische Sprache kennzeichnete: ὡς δ' ἐν γαλήνῃ πάντ' ἐδερχόμεν τόνον, τύμβου προσεῖρπον ἄσπον.

²⁾ Comm. in Platon. Cratyl. 178, p. 104, 13 Pasq.; vgl. in Tim. 7 E, I p. 21, 26 Diehl.

³⁾ Hymn. 5, 11 in den Orphica ed. Abel.

⁴⁾ Quis rer. div. heres 285, III p. 65 Wendl.-Cohn.

⁵⁾ Vgl. de conf. ling. 43, II p. 237; Euripides Iph. Taur. 345.

⁶⁾ Vgl. quom. quis suos in virt. sent. prof. 82 F; quaest. conv. 713 A; amat. 759 B.

⁷⁾ VIII 28.

φαινέσθω· ἢ τῇ ψυχῇ; ἀλλ' ἔξεστιν αὐτῇ τὴν ἰδίαν αἰθρίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν ὅτι κακόν.¹⁾

Wo der Grieche, selten genug, von εἰρήνη als einem inneren Zustande spricht, ist der Gegensatz zum ἐμφύλιος πόλεμος stets irgendwie zum Ausdruck gebracht. Mit εἰρήνη, die also immer absichtlich gleichnisartig verstanden wird, ist dann nicht ein Gefühl bezeichnet, sondern eine innere Verfassung, die sich aus der rechten Ordnung der Seelenteile herleitet²⁾. Philon gibt einmal an, wann das verlorene Paradies zurückgewonnen werden könne³⁾. »Wenn durch Selbstbezähmung die unmäßigen Triebe der Leidenschaften eingedämmt würden und ebenso durch Gerechtigkeit das Verlangen, Unrecht zu tun und Vorteil zu bekommen, und, kurz gesagt, durch Wohlverhalten und die sich daraus ergebenden Handlungen die Schlechtigkeit und ihre endlosen Taten, und wenn der Krieg in der Seele aufgehoben würde, der ohne Zweifel aller Kriege schrecklichster und schwerster ist, und wenn Friede da wäre und dieser den Seelenvermögen in uns still und ruhig die rechte Verfassung⁴⁾ gäbe: dann bestände wohl die Hoffnung,

¹⁾ Es lag selbstverständlich nahe, auch den anschaulichen Sinn von γαλήνη, εὐδία und ihren Bildungen — γαλήνην ἄγειν: Philon de gig. 51, II p. 51; de sacr. Ab. et Cain 16, I p. 208; γαληνιάζειν: Philon quod deus imm. 26, II p. 61; de conf. ling. 32, II p. 235; de Abrah. 207, IV p. 46 (εὐδιάσαι [vgl. Ps.-Platon Axioch. 370 D] καὶ γαληνιάσαι); γαληνίζειν und γαληνῖαν als epikureische Ausdrücke: Plutarch adv. Epic. 1088 E (= Usener fr. 429); Epiktet bei Stob. III 6, 57 (= Usen. fr. 425); ἐγγαληνίζειν: Epikur ad Herod. bei Diog. Laert. X 37 (= Usen. p. 4); γαληνισμός: ebenda 83 (= Usen. p. 32); γαληνότης: Sextus Emp. Pyrrh. hyp. I 4, 10; adv. mathem. XI 141 (= Timon fr. 63 Diels); εὐδιος, γαληνός: s. oben S. 180 Anm. 5; dazu Diog. Laert. IX 7, 45 (Demokrit); [Plat.] Axioch. 370 D. — zu betonen und in näherer Ausführung zu verdeutlichen. So tut es beispielsweise Philon de gig. 51, II p. 51: ἰδὼν γάρ τις τὸν ἐν εἰρήνῃ συνεχῇ πόλεμον ἀνθρώπων . . . καὶ τὸν ἐν ταῖς μάχαις ἄλεκτον καὶ βαρὺν χειμῶνα . . . , τεθαύμακεν εἰκότως, εἴ τις ἐν χειμῶνι εὐδίαν ἢ ἐν κλύδωνι κυμαίνουσας θαλάττης γαλήνην ἄγειν δύναται. Ähnlich z. B. de sacrific. Ab. et Cain 16, I p. 207; quod deus imm. 26, II p. 61; 129, p. 83 f.; ferner etwa Plutarch de virt. et vit. 101 B; Epiktet II 18, 30.

²⁾ In den platonischen Definitionen wird die δικαιοσύνη erklärt als ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλλα. εἰρήνη ist nichts anderes als diese εὐταξία.

³⁾ De opif. mundi 81, I p. 28.

⁴⁾ εὐνομία. Vgl. εὐνομία καὶ εὐστάθεια: quis rer. div. her. 289, III p. 66; de post. Cain 118, II p. 26; 184 p. 40. Zur εὐστάθεια vgl. Bonhöffer,

daß Gott, der ja die Tugend liebt und das Schöne und der auch den Menschen freundlich ist, alles Gute von selbst dem Menschen-geschlechte bereitwillig gewährte.« Ähnlich ist es, wenn Philon ein anderes Mal ¹⁾ von Menschen redet, »die in ihrem Innern von tiefem F r i e d e n erfüllt sind — welcher in Wahrheit Friede ist, das Vorbild dessen, der in den Städten gilt — und die deswegen glücklich geschätzt werden, weil sie den inneren K r i e g, der von den Leidenschaften entfacht wird und welcher der schrecklichste aller Kriege ist, nicht im geringsten verspürt haben«. Und auch dort schließlich, wo er in der Beschreibung des Weisen dessen Haltung durch den Besitz der γαλήνη und der εἰρήνη bestimmt sein läßt — de somn. II 229: ἡ τοῦ σοφοῦ διάνοια χειμῶνων μὲν καὶ πολέμων ἀπαλλαγεῖσα, νηνέμῳ δὲ γαλήνῃ καὶ βαθείᾳ εἰρήνῃ χρωμένη κρείττων μὲν ἐστὶν ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ ἐλάττων —, macht er durch die nicht unterlassene Erwähnung der χειμῶνες und der πόλεμοι kenntlich, wie sehr er sich noch der ursprünglichen Bedeutung gerade auch des Wortes εἰρήνη bewußt geblieben ist.

II

pax

Das etymologische Verwandtschaftsverhältnis von *pax* ist bekannt ²⁾; *pax* gehört zu den Worten, die auf die Wurzel *paġ-*, *paġ-* = ‚fest machen, zusammenfügen‘ zurückgehen. Damit ist aber die eigene Bedeutung des Wortes noch nicht geklärt. Täubler ³⁾ meint, daß etwas Konkretes bezeichnet werden solle; *pax* sei nicht, wie man gewöhnlich annimmt, in abstraktem Sinne etwas

Epiktet und das neue Testament, Rel. Vers. und Vorarb. X, Gießen 1911, 246; Praechter, Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901, 70. Wie von einer γαλήνη des Leibes — Plutarch quaest. conv. 662 C. 686 B; ad uxor. 610 B; de tranquill. animi 476 A; de tuenda san. 126 C — spricht man auch von der εὐστάθεια τῆς σαρκός, Usener Epic. fr. 68. εἰρήνη und εὐνομία stehen zusammen bei Philon de mut. nom. 240, III p. 198: der Mensch soll in seinem Innern εἰρήνη καὶ εὐνομία, ὧν ἡγεμὼν ἐστὶ δικαιοσύνη, πολιτεύσασθαι. Die Zielbegriffe der Polis (siehe oben S. 170) sind zu denen des sittlichen Menschen geworden. Vgl. de spec. leg. IV 95, V p. 230.

¹⁾ De somn. II 147, III p. 282.

²⁾ Walde, Etymol. Wörterbuch² 551 f.; Brugmann (siehe oben S. 167 Anm. 2) S. 11.

³⁾ Imperium Romanum I, Leipzig 1913, 418.

Festgesetztes, sondern wahrscheinlich „wie das deutsche Wort Friede¹⁾ zunächst die durch eingetriebene Pflöcke (πάσσαλος als Grenzzeichen) hergestellte Einfriedigung“, *pangere*, *pacisci* also heiße ‚eine Einfriedigung machen‘. Allerdings bemerkt er, daß „die Abgrenzung und Einfriedigung nur als Folge des Vertrages, nicht als eine den Abschluß begleitende und formal zum Ausdruck bringende Handlung betrachtet werden“ könne. Dagegen ist einzuwenden, daß die für die Wurzel erschlossene gegenständliche Bedeutung des Festmachens nicht ohne weiteres für alle Worte, die mit der Wurzel im Zusammenhange stehen, vorauszusetzen ist. Im Begriffe des Festmachens, Zusammensetzens liegt eine Zweiteiligkeit, die von selbst zur abstrakten Zweiseitigkeit hinführt. Man wird also *pax* eng mit *pacisci* = ‚einen Vertrag schließen‘ zusammenbringen und als Grundbedeutung die der Abmachung, des Vertrages ansetzen²⁾, und zwar zunächst im Sinne einer zwischenstaatlichen Beziehung³⁾, welche die Vorbedingung für die innerstaatliche Ruhelage ist. Denn wenn auch diese als *pax* bezeichnet wird, so ist das nicht, wenigstens nicht in erster Linie, so zu verstehen, als ob die staatliche Gemeinschaft sich als ein Vertragsverhältnis darstelle und als ob „der Zustand der Verträglichkeit, in dem der einzelne mit dem einzelnen lebt . . ., die Folge eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrages“ sei⁴⁾. Das Innenverhältnis der *pax* ergibt sich vielmehr

¹⁾ Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v. Friede, IV 187. Grimm spricht seine Erklärung aber selbst mit Zurückhaltung aus.

²⁾ Vgl. Wilh. Schulze, Ber. Berl. Ak. 1918, 498. Von Cicero werden *pax* und *pactio* in einem Wortspiel nebeneinandergestellt. Phil. XII 9: *vincere illi expetunt pacisque dulcissimum et pulcherrimum nomen non pactione sed victoria concupiverunt*. Ebenso ad fam. X 6, 1; vgl. Phil. XII 14; XIII 2.

³⁾ Schulze S. 493 Anm. 2.

⁴⁾ Jhering, Geist des röm. Rechts I³, Leipzig 1873, 209. Die Gesamtanschauung Jherings wird durch die Ablehnung dieser einen Aufstellung nicht berührt. Es soll hier nur betont werden, daß der innere Friede nicht etwa deswegen *pax* genannt ist, weil dieses Wort von vornherein der Ausdruck für das Vertragsverhältnis der Bürger untereinander gewesen wäre. Aber es ist doch sehr bezeichnend, daß sich für das römische Denken der Friedenszustand, der nach der hergestellten äußeren Rechtslage *pax* genannt wird, sofort auch als ein inneres Bezugsverhältnis darstellt, wie Lukrez V 1154 f. zeigt: *nec facile est placidam ac pacatam degere vitam, qui violat factis communia foedera pacis*. Selbst die innere Ruhelage — die hier

aus dem bestehenden Außenverhältnis, sofern der einzelne Vertragsteilnehmer als Besitzer der *pax* gilt.

pax gehört nicht im strengen Sinne zu den Begriffen des Staatsrechtes. Dieses kennt für den Staatsvertrag, abgesehen von dem vorläufigen und anfangs auch dem langfristigen Waffenstillstandsvertrage, nur die Formen des Deditions-, Klientel-, Freundschafts- und Bundesgenossenschaftsvertrages ¹⁾, nicht aber einen Friedensvertrag. Der Friede wird, anders als in Griechenland, wo es einen reinen Friedensvertrag gibt, als Freundschafts- bzw. als Bundesgenossenschaftsvertrag geschlossen ²⁾. In Rom schafft der Staatenvertrag „überhaupt erst die Grundlage des internationalen Staatenverkehrs“, während in Griechenland der Vertrag die Aufgabe hat, „den Staatenverkehr nach bestimmten Gesichtspunkten zu regeln, nicht ihn zu schaffen . . . Der griechische Friedensvertrag bewirkt nur die Beendigung der Feindseligkeiten, Rom kennt die Friedensbestimmung nur als einen Punkt innerhalb des den Verkehr begründenden Freundschaftsvertrages“ ³⁾. *pax* heißt somit im allgemeinen die durch eine der genannten Vertragsformen geschaffene rechtliche Lage, in welcher Ansprüche, die sich anfangs entgegenstanden, zum Ausgleich gebracht sind ⁴⁾. Diese Tatsache, daß die Lage als geschaffen gilt und daß sie auf zweiseitiger Anerkennung beruht, unterscheidet sie grundsätzlich von der griechischen εἰρήνη, die, zunächst einseitig und ohne Rücksicht auf die Bedingungen ihres Eintretens betrachtet, den Zustand des Friedens und der Wohlfahrt bedeutet.

Wird durch εἰρήνη von vornherein der ganz dinglich gesehene

nicht als Gegensatz des äußeren Krieges gefaßt ist — wird von ihren Voraussetzungen her, den Verträgen (*foedera*, siehe unten Anm. 4), betrachtet und in einzelne Beziehungen zerlegt. — Übrigens könnte die Wendung *foedera pacis* ennianisch sein, vgl. Lukan IV 205. 365; Silius Italicus II 700 (stets an der gleichen Versstelle).

¹⁾ Täubler, Imperium Romanum 31 Anm. 3; 395.

²⁾ Täubler S. 422.

³⁾ Täubler S. 424.

⁴⁾ Neben der *pax* wird häufig das *foedus* genannt. Es bezeichnet selber geradezu den Friedensvertrag. Das geht in diesem Sinne über die ursprüngliche Bedeutung hinaus, für die *foedus* der Verfluchungseid auf den durch Volksbeschluß geschaffenen Friedenszustand ist, s. Mommsen, Staatsr. III 593; I³ 249; Täubler S. 128 ff.

Inhalt der Friedenszeit erfaßt, so ist *pax* zunächst vielmehr die Voraussetzung eines Inhaltes als dieser Inhalt selbst, der seinerseits, durchaus unsinnlich, zumeist als *otium* bezeichnet wird. *pax et otium* bedeutet also eigentlich ein hergestelltes und gefestigtes Rechtsverhältnis nach außen und als Folge davon die hierdurch gewährleistete Ruhe. In dieser unabgeschliffenen Bedeutung stehen beide Worte noch bei Plautus zusammen. Amphitruo 208 ff. berichtet Sosia von den Bedingungen, die sein Herr den feindlichen Teleboern gestellt hat; würden sie angenommen, so solle das argivisch-thebanische Heer abziehen: *abituros agro Argivos, pacem atque otium dare illis*. Daß man hier verpflichtet ist, scharf nach Voraussetzung und Folge zu scheiden ¹⁾,

¹⁾ Dasselbe Verhältnis von Voraussetzung und Folge liegt bei Plautus Persa 753 f. vor. Toxilus freut sich über seinen Erfolg und stimmt einen feierlichen Triumphgesang an, wie wenn es sich um die Besiegung des Landesfeindes gehandelt hätte: *hostibus victis, civibus salvis, re placida, pacibus perfectis, bello extincto, re bene gesta, integro exercitu et praesidiis* . . . Auch hier, d. h. in der alten sakralen Sprache, deren Toxilus sich bedient (siehe Ed. Fraenkel, Plautinisches im Plautus, Berlin 1922, 236 f.), hat *pax* nur die Eigenschaft einer Bedingung für etwas anderes; dieses, die gesicherte Ruhelage, wird *res placida* (vgl. Fraenkel S. 237 Anm. 1) genannt. — Woelfflin hat Ber. Münch. Ak. 1888, 198 ausgesprochen, daß man über die Verkümmern der Ableitungen von *pax* fast erschrecke. Er erwähnt als unwirksam gebliebene Neubildung Ovids *pacalis* (metam. VI 101; XV 591; fast. I 719) und als vereinzelt Ausdruck Ciceros *pacifica persona* (ad Att. VIII 12, 4); das Part. Perf. *pacatus* könne kaum in Betracht kommen, schon darum nicht, weil es nicht von Personen gebraucht werde (richtiger: nicht von ihrer Gesinnung oder Stimmung). Die Folgerung aber, daß sich hierin zeige, wie viel näher dem Römer der Krieg als der Friede gelegen habe, ist gänzlich unbegründet. Der Begriff, den Woelfflin vermißt, ist mit dem Worte *placidus* gegeben; es besagt fast genau dasselbe wie das deutsche ‚friedlich‘, denn es ist ebenso wenig wie dieses ein Bezugsbegriff. Recht lehrreich sind die bereits oben S. 183 Anm. 4 ausgeschriebenen Verse aus dem fünften Buch des Lukrez: *nec facile est placidam ac pacatam degere vitam, qui violat factis communia foedera pacis*. Will man hier bestimmt unterscheiden, so wird man in *placidus* den Zustand innerer Beruhigung, in *pacatus* den der Freiheit von äußerer Störung finden (vgl. Lukrez V 1203). Im allgemeinen aber läßt sich sagen, daß *placidus*, zu dem ein Substantiv gleichen Stammes nicht sehr gebräuchlich ist, geradezu das Adjektiv zu *pax* darstellt, wie etwa Seneca de ira III 41, 1 f. zeigt. Freilich liegt in den Ableitungen von der Wurzel *plac-* = ‚eben, flach‘ (Walde S. 587) mehr als in denen von *pak-*, *pag-* hätte liegen können.

ergibt sich vor allem daraus, daß *pacem dare* ein fester Ausdruck der politischen Sprache ist ¹⁾. Ziel jeder kriegerischen Handlung ist es, dem Gegner *leges pacis imponere* ²⁾, *dare* ³⁾ oder *dicere* ⁴⁾, d. h. ihm die Bedingungen der zu verwirklichenden Rechtsordnung zu bestimmen. Wer tatsächlich der Überlegene ist, gibt den Frieden, indem er von sich aus das Rechtsverhältnis zum Gegner herstellt: *pacem dat*. Er ist geradezu der Inhaber der *pax*, deren zweiseitiges Zustandekommen ihm abgewonnen werden muß ⁵⁾. In diesem rechtlichen Sinne redet man auch von der *pax deum* ⁶⁾. Dem *pacem deum petere* des Gebets ⁷⁾ entspricht auf der Seite der

Darum kann *pax* selbst durch das Adjektiv *placidus* eine nähere Bestimmung und Steigerung erfahren, so z. B. bei Lukrez I 40; VI 73; Ovid ex Ponto IV 14, 61; amor. II 6, 26; Vergil Aen. I 249; VIII 325; vgl. VII 45; Seneca Phoen. 349; Statius silv. I 1, 16. Siehe auch unten S. 213.

¹⁾ Z. B. Livius II 25, 6; III 2, 2; 24, 10; V 27, 15; VIII 21, 4; XXX 43, 2; XXXIII 12, 7; 29, 12; XXXVII 1, 5; 7, 2.

²⁾ Cicero Phil. XII 2; Augustin civ. Dei XIX 12. — Auf diesen festen Ausdruck bezieht sich die Bemerkung des Servius zu Vergil Aeneis VI 852. Die Worte, die in den erhaltenen Handschriften *pacique imponere morem* lauten, erklärt er durch *pacis leges*. Da er *pacisque imponere morem* las, dachte er an eine zugespitzte Umbildung der ihm bekannten Formel.

³⁾ Z. B. Livius XXXI 11, 17; 19, 6; XXXII 33, 1; 36, 4; XXXIII 24, 7; Plinius paneg. 11, 5.

⁴⁾ Z. B. Livius XXX 16, 9; XXXIII 12, 2; XXXIV 57, 7; XXXVIII 37, 5; 40, 1.

⁵⁾ So heißt es bei Plautus Mostell. 1127 *qui a patre eius conciliarem pacem*. Der stärkere der künftigen Vertragsgegner gilt als Inhaber. Ähnlich Terenz Heautontim. 998: *patris pacem in leges conficiet suas*. Der Genetiv *patris* ist als Genetivus subj. zu verstehen.

⁶⁾ Plautus Poen. 254; Lukrez V 1229; Valerius Flaccus IV 477; Tertullian de orat. 11.

⁷⁾ Ennius scen. 40 V. (= Cicero de div. I 42); Plautus Curc. 270; Vergil Georg. IV 535; Cicero pro Font. 30; pro Rab. perd. 5; Livius XLII 2, 3. *pacem expetere*: Plautus Amph. 1127. *pacem exposcere*: Vergil Aen. III 261; Livius I 16, 3; III 5, 14; 7, 7; IV 30, 10; Sil. Ital. XV 434. — Stehende Verbindung ist *pax et venia*, s. Heinze, Virgils epische Technik ³, Leipzig 1915, 128 Anm. 2; Wissowa, Rel. d. Röm. ², München 1912, 390 Anm. 1; Appel, De Rom. precatationibus, Rel. Vers. u. Vorarb. VII, Gießen 1909, 121. Wenn Zeuxis, der von Antiochos nach der Schlacht bei Magnesia zu Scipio geschickte Unterhändler, in der Rede bei Livius XXXVII 45, 7 diese Formel gebraucht, so zeigt er damit, daß er den Römern wie Göttern entgegenkommt: *a vobis quaeramus, Romani, quo piaculo expiare errorem regis,*

Götter die Gewährung der *pax* ¹⁾. Das hat mit innerem oder äußerem Frieden nichts zu tun ²⁾, denn es bezeichnet ausschließlich die Herstellung eines Zustandes der Ausgeglichenheit zwischen dem, der das Gebet spricht, und dem, der es erhört. Da aber hier für den Menschen nicht Ansprüche, sondern nur Verpflichtungen in Betracht kommen und die Überlegenheit der Götter unbedingt ist, so ist es verständlich, daß *pax* vor allem die Gnade und Gunst der Götter heißt ³⁾. Denn wenn die überlegene Gottheit das

pacem veniamque impetrare a victoribus possimus (vgl. auch die Fortsetzung der Rede). Arnobius beweist durch die Aufnahme jener Wendung, daß er die christliche Friedensbitte (s. o. S. 174 Anm. 4) in römischer Weise verstanden hat, *adv. nat. IV 36, CSEL 4, 171: summus oratur deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus exercitibus familiaribus inimicis.*

¹⁾ Das müßte wie in der politischen Sprache *pacem dare* heißen (so Plaut. *Merc. 678*, wenn es sich da nicht um die εἰρήνη des griechischen Gebetes [s. o. S. 172 ff., bes. 174 Anm. 4] handelt). Aber der Erfolg des *pacem petere* wird meist ohne Subjektswechsel *pacem invenire* (z. B. Livius VI 1, 12) oder *pacem impetrare* (Liv. I 31, 7; III 8, 1; XXVII 23, 4), auch *pacem occupare* (Justin XX 2,7) genannt.

²⁾ Das Gebet an die Neria Martis bei Gellius XIII 23 (22), 13, das Wissowa, *Rel. der Röm.* 390 Anm. 1 neben die Formel des *pacem petere* stellt, ist von ihr zu trennen. Die Worte *Neria Martis, te obsecro, pacem da . . . , uti liceat nuptiis propriis et prosperis uti* beziehen sich auf den staatlichen Frieden, wie bereits Appel a. a. O. 120 Anm. 2 richtig verzeichnet hat.

³⁾ Plautus *Trinumm. 837: ni tua pax propitia foret praesto*; vgl. *Merc. 680*; Vergil *Aen. X 31*. Hierher gehört auch Germanicus *Arat. 16: pax tua tuque (sc. Tiberius) adsis nato numenque secundes*. Da hat *pax* zunächst als Ausdruck der religiösen Sprache Geltung, mag für den Klang des Wortes auch die vorangehende Schilderung des politischen Friedenszustandes von gewisser Bedeutung sein; aber nicht mit Recht denken Wilamowitz, *Ber. Berl. Ak. 1911*, 814 Anm. 2, und Norden, *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg.* 1, 1925, 42 Anm. 1, nur an die Befriedung des Reiches. — Die Vorstellung von der *pax deum* ist gemeinitalisch, vgl. Tab. *Iguv. VIa 30* (u. ö.): *futu fos pacer pase tua ocre Fisi (= esto favens propitius pace tua arcu Fisiae)*. Dagegen ist die in diesem Begriff zum Ausdruck kommende Anschauung dem Griechischen fremd. Diels durfte Sibyll. *Blätter*, Berlin 1890, 91 nicht auf Alkmans Partheneion verweisen. Wenn es dort v. 126, II p. 13 D. heißt: ἐξ Ἀγησιχόρας δὲ νεανίδες εἰρήνας ἐρατὰς ἐπέβαν, so läßt sich das eine wohl mit Sicherheit sagen, daß εἰρήνη weder ein Verhältnis zu den Göttern noch deren Gesinnung bezeichnet. (In seiner *Hermes* 31, 1896, 340 ff. vortragenen Erklärung des Liedes ist Diels von den Erkenntnissen, die er in den Sibyll. *Blättern* gewonnen zu haben glaubte, abhängig; sein Deutungsversuch mußte daher mißlingen.)

pax-Verhältnis herstellt und den Frieden gibt — zunächst ganz rechtlich in demselben Sinne wie die politische Sprache den Ausdruck *pacem dare* bewahrt hat —, so erweist sie sich dadurch als gütig und gnädig. Im religiösen Rechtsbereiche, in dem der stärkere Vertragsgegner stets derselbe bleibt und die *pax*, die er zu geben hat, als *pax deum* die Form eines festen Ausdrucks annimmt, wird somit nicht nur auf das Rechtsverhältnis gesehen, das verwirklicht ist oder verwirklicht werden soll, sondern vor allem auch auf die Gesinnung, aus der sich die Verwirklichung ergibt ¹⁾.

Gehört *pax* als Gesinnungsausdruck vorwiegend der religiösen Sprache an ²⁾, so hat sie als Bezeichnung einer inneren Stimmung ganz allgemeine Bedeutung. Das Lateinische unterscheidet sich

¹⁾ Die Verwirklichung des Rechtszustandes zwischen Gottheit und Mensch heißt, wie aus der Duenos-Inschrift (Dessau, Inscr. Lat. Sel. 8743) zu ersehen ist, ursprünglich *pacare deos*. Aber die Entwicklung, in der sich die *pax deum* vom reinen Rechtsbegriff zum Gesinnungsausdruck wandelte, konnte *pacare* nicht mitmachen. Es war ein Wort der lebendigen Sprache und in ihr im rechtlichen, vor allem bekanntlich im militärisch-politischen Sinne festgelegt. (Im Romanischen hat sich in *pagar*, *payer* die rein rechtliche Bedeutung erhalten, s. Diez, Etym. Wörterbuch der rom. Spr. ⁵ 232.) Daher wird es später verdrängt und durch *placare* ersetzt, wie etwa bei Livius XXVII 38, 1: *deis rite placatis*; Cicero Catil. III 20; Horaz carm. I 36, 2; ep. II 1, 138; Justin XX 2, 6 f.; Juv. sat. 12, 89; Macrob. I 7, 31; sakrale Sprache, obwohl nur die Geliebte versöhnt werden soll, bei Lucilius 729 M.: *cum pacem peto, cum placo*.

²⁾ Eine abgeschliffene religiöse Formel scheint im Vorbehaltsvermerk der Umgangssprache der Ablativ *pace* mit einem Pronomen oder folgendem Genetiv zu sein (z. B. Terenz Eunuch. 466; Cicero de leg. III 29. 35; Velleius I 7, 4; II 129, 3; Quintilian decl. 377, p. 420, 26 R.), der bei Handlungen oder Äußerungen, durch die ein anderer sich verletzt fühlen könnte, dessen dennoch vorausgesetzte wohlwollende Gesinnung bezeichnet. *pax* wird in dieser festen Wendung ursprünglich das Rechtsverhältnis zu den Göttern, das nicht gefährdet werden, bzw. ihre Gnade, die bewahrt bleiben sollte, bedeutet haben. Im religiösen Gedankenbereiche hat sich der Ausdruck auch stets sehr gebräuchlich erhalten; s. etwa Lutatius Catulus fr. 2, 3 B.; Catull 66, 71; Livius X 7, 12; Ovid amor. III 2, 60; Orosius V 11, 6. — Als Ausdruck für die Gesinnung von Menschen scheint *pax* sonst nur der christlichen Sprache anzugehören, die von Stellen wie Gal. 5, 22; Ephes. 6, 23; Juda 2; 2. Kor. 13, 11 eine Einwirkung erfahren haben könnte. Doch ist der Ansatz zu der leicht sich vollziehenden Bedeutungserweiterung bereits bei Cicero de inv. I 21; Livius XXI 24, 5; 32, 6; Seneca cons. ad Marc. 3 zu erkennen.

auch hier vom Griechischen, das εἰρήνη nur in bewußter Bildlichkeit als Gegensatz des ἐμφύλιος πόλεμος kennt. Die *pax* steht nicht in so ausschließlicher Weise dem Kriege gegenüber, daß sie nur als sein Gegensatz denkbar wäre; sie ist, ursprünglich ein zweiseitiger Rechtsbegriff, da, wo sie einen einseitigen Besitzstand bezeichnet, unbildlich, abgezogen und nach außen hin abgrenzend: als *pax animi* steht sie somit unmittelbar und in vollkommener Entsprechung neben dem Begriffe der *tranquillitas* und *securitas*. Dabei ist sie wertbetont genug, um die griechische γαλήνη und εὐδία in der römischen Sprache wiederzugeben ¹⁾. An innerem Reichtum freilich kommt sie an sich den griechischen Worten noch nicht gleich ²⁾. Lukrez hat da, wo er die γαλήνη der epikureischen Götter ³⁾ lateinisch als *tranquilla pax* bezeichnet — II 1093: *sancta deum tranquilla pectora pace, quae placidum degunt aevom vitamque serenam* —, die Ausfüllung des *pax*-Begriffes und die volle Angleichung an das Griechische erst durch das bedeutungsverwandte *placidus* erreicht und dann doch noch die wörtliche Übersetzung durch *vita serena* hinzugefügt. Dem entspricht es, daß auch Cicero Tusc. V 48 — *sapientem ab omni concitatione animi semper vacare, semper in animo eius esse placidissimam pacem* — das Wort nicht ohne die Verstärkung durch *placidus* verwenden zu dürfen glaubte.

Ovid läßt met. XI 623 den Gott des Schlafes angeredet werden. *Somne, quies rerum*, lautet der Gruß, *placidissime, Somne, deorum, pax animi, quem cura fugit*. Der Schlaf wird also verstanden als *quies*, *securitas* und *placida pax animi*. Die *securitas* steht dem Sinne nach vollkommen, an Wert nie ganz gleich neben der *pax*. Einer Steigerung durch ein Wort wie *placidus* ist sie nicht fähig. Aber in der Freiheit von *cura*, in dem nur abwehrenden Zustand einer von außen nicht angegriffenen inneren Ungestörtheit liegt für

¹⁾ Andererseits spricht man echt lateinisch von der *pax* der Winde, der Flüsse und der sonstigen Naturgewalten: Lukr. V 1230; Aetna 280; Horaz carm. III 29, 35; Ovid met. IX 94; ex Ponto II 9, 27; [Ovid] epist. 17, 205; Germanicus Aratea 404; Lukan III 523; Silius Ital. VII 258; Statius Theb. III 255; Florus II 13 (= IV 2, 28); Paulinus Nolanus 24, 355.

²⁾ Hingegen deckt sich der Begriff der *pax corporis* (Seneca ep. 66, 46) mit dem der γαλήνη τοῦ σώματος (siehe oben S. 181 Anm. 4) völlig.

³⁾ Über γαλήνη bei Epikur siehe oben S. 181 Anm. 1.

den Römer genug, um *securitas* zu einem der wichtigsten und bedeutungsvollsten Begriffe seiner Sprache zu machen ¹⁾. In dieser Bezugsrichtung, der Abgrenzung der Persönlichkeit gegen äußere Ansprüche und Eingriffe, trifft sie mit der *pax* zusammen; als Ausdruck einer inneren Verfassung ist auch die *pax* ein Begriff, der vorwiegend die Störungen durch die Umwelt verneint ²⁾.

Es ist für römisches Denken sehr bezeichnend, daß selbst der öffentliche Zustand der staatlichen *pax* nicht nur als *quies*, *otium* und *tranquillitas*, sondern vor allem als *securitas* aufgefaßt wird ³⁾. Die *securitas pacis* ⁴⁾ umspannt das Reich als Ganzes und berücksichtigt doch zugleich den Einzelnen, der in seinem persönlichen Dasein durch den Staat gesichert und geschützt ist. Der griechischen Friedensanschauung, für die sich εἰρήνη mit den κῶμοι und θάλαι verbindet und die sich damit ebenso wie mit dem nach der rein staatlichen Seite hin ergänzenden Zielbegriff der εὐνομία über alle Wirklichkeit erhebt, hat der Römer etwas gänzlich anderes gegenüberzustellen: *pax* als *securitas publica* ⁵⁾, gewährleistet durch die staatlichen Macht- und Rechtsmittel.

¹⁾ Der Hinweis auf Cicero de off. I 69 genügt: *tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem*.

²⁾ Der Sinn der *pax animi* läßt sich gewiß nicht ein- für allemal eindeutig und scharf umrissen festlegen. Die Denkart des Sprechenden sowohl wie die Gelegenheit der Äußerung geben dem Begriff im einzelnen jeweils einen besonderen Gehalt. Wer von *placida pax* redet, fühlt anders, als wer *secura pax* oder *tranquilla pax* sagt. Dazu kommen Einwirkungen des Griechischen, Betonung des Bildlichen und sonst manches mehr. Aber im allgemeinen wird man bestätigt finden, daß, wo von der *pax* gesprochen wird, ein Verhältnis zu anderen vorausgesetzt ist und daraus sich ergebende Beeinträchtigungen abgelehnt werden; vgl. etwa Lukrez III 24; VI 73; Seneca de vita beata 3, 4 (wo in der Verbindung *pax et concordia animi* der Begriff der *concordia*, als innere Ausgeglichenheit ohne Rücksicht auf die äußeren Gegebenheiten verstanden [vgl. Fischer, De usu voc. ap. Cic. et Sen. Graec. phil. interpretes, Diss. Freib. 1914, S. 40 ff.], den der *pax* ergänzt; siehe auch Cicero de fin. I 47).

³⁾ Seit Nero gehört die *securitas* zu den häufigsten Münzdarstellungen. Liste bei Fr. Gnechi, Riv. Ital. di num. 18, 1905, 354 ff.; vgl. 384.

⁴⁾ Der Ausdruck bei Tac. hist. II 12.

⁵⁾ Florus II 19 (= IV 9, 1); Seneca ep. 73, 2 (es ist der Brief, in dem von der Dankbarkeit gesprochen wird, mit welcher der Philosoph den Friedensschutz des Staates genießt).

Die Worte, mit denen Velleius die Befriedung des Reiches durch Augustus und die Erneuerung des staatlichen Lebens würdigt ¹⁾, haben als lebendiger und unverkünstelter Ausdruck des römischen Friedensbegriffes ²⁾ über ihren unmittelbaren Zweck hinaus allgemeine Bedeutung: *revocata pax, sopitus ubique armorum furor, restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata rediit cultus agris, sacris honos, securitas hominibus, certa cuique rerum suarum possessio*. Die Staatsschöpfung des Augustus hatte die Republik überwunden, indem sie die republikanischen Überlieferungen in sich aufnahm und fortführte. Der Unterschied zwischen dem hilflos gewordenen und zersetzten Staat der Vergangenheit und dem tragfähigen und festgefügt neuen Reich des Prinzipates trat stillschweigend und ohne verletzende Betonung, in Wahrheit aber um so schärfer dadurch hervor, daß das Alte nicht gestürzt, sondern gereinigt worden war, und daß man die Formen, in denen die oberen Schichten sich staatlich zu betätigen gewohnt waren und die das Volk aus Jahrhunderten ihres Daseins kannte, nicht zerstört, sondern mit neuem Leben erfüllt hatte. Aber daß Velleius den Frieden des Prinzipates in dieser Weise als Rechtssicherheit und Besitzschutz verstand, als unangetastete und gefestigte Herrschaft

¹⁾ II 89.

²⁾ Die Äußerung des Velleius ist für die Erkenntnis des eigentlich Römischen wichtiger als manches, was in der augusteischen Literatur über den Frieden gesagt wird. Wenn etwa Ovid die *pax* mit dem Landbau zusammenbringt — fast. I 704: *Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres*; vgl. IV 407 —, so unterscheidet sich die Vorstellung, der er Ausdruck gibt, nicht von der griechischen Friedensanschauung, die stets durch die starke Berücksichtigung der bäuerlichen Verhältnisse gekennzeichnet gewesen war. Eine wirkliche Abhängigkeit von griechischen Gedanken zeigt sich in der Auffassung der *Pax*, die an der Ara Pacis Augustae verehrt wurde. „*Pax* ist in den großen Feiern des Altares fast nur wie ein Exponent der befriedeten Erdmutter gewesen“, d. h. jener Gottheit, die auf Grund der sibyllinischen Bücher bereits in der Säkularfeier des Augustus „aus griechischer Mystik heraus . . . zu einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung erhoben“ worden war (Dieterich, Mutter Erde, Leipzig 1906, 80 f.). — Zur augusteischen Literatur im allgemeinen vgl. Norden, Neue Jahrb. 7, 1901, 249 ff., 313 ff., bes. 320 f.; zu Tibull I 10 siehe auch Von der Mühl, Antidoron f. Wackernagel, Göttingen 1923, 197 ff.

der Staatsgewalt, deren Träger und äußere Formen dieselben blieben wie in der Republik, jetzt aber in sich gekräftigt waren und mit der Macht einer unbedingt sich durchsetzenden Achtung und Hoheit auftraten: das hat seinen Grund nicht nur in der Absicht seiner Schilderung — oder richtiger: seiner absichtslosen Auffassung der gegenwärtigen staatlichen Verhältnisse —, für die sich der Staat des Prinzipates als die verjüngte und in ihrem Bestande gesicherte Republik darstellte. Was hier an der augusteischen Reichserneuerung hervorgehoben wird — *pax, leges, iudicia, senatus maiestas, imperium magistratuum* —, wird nicht nur deswegen genannt, weil an ihm der Gegensatz gegen die zerfallende Republik deutlich gemacht werden soll, die von allem dem ihren Bürgern zuletzt nichts mehr hatte geben können, sondern es spricht sich darin im allgemeinen die römische Staatsanschauung aus, für welche die genannten Begriffe als die höchsten Werte staatlichen Lebens untrennbar zusammengehörten. *Huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt*, sagt Cicero in der Rede für Sestius¹⁾, *haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt: religiones, auspicia, potestates magistratuum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperii laus, res militaris, aerarium*. Dem Kulturbegriff des Römers, der mit diesen Worten umschrieben ist, hat die *pax Augusta* vollkommen entsprochen. Der geschichtliche Zusammenhang, der die späte Republik mit der frühen Kaiserzeit verbindet, tritt nirgends überzeugender und wirkungsvoller hervor als in der Tatsache, daß die Forderungen, die Cicero in der Zeit seiner reifsten politischen Besinnung für den Staat der Optimaten ausgesprochen hat²⁾, in jeder Weise von dem *princeps*

¹⁾ pro Sestio 98.

²⁾ *pax* und *concordia* sind die Kernworte des optimatischen Programms bis zum Ausgang der Republik gewesen. Daß sie als solche zuerst von Sulla ausgegeben seien, wird man aus Sallust hist. I fr. 55, 24 (or. Lep.), p. 26 Maur. schließen dürfen, wo Lepidus von der *species concordiae et pacis* spricht, *quae sceleri et parricidio suo nomina indidit* (sc. Sulla). Allerdings könnte Sallust hier wie gleich darauf mit dem *otium cum servitute* auf die spätere optimatische Redeweise anspielen. Zu erkennen ist das feste optimatische Wesen jener Ausdrücke, denen die Popularen bekanntlich keine eigenen Programmworte von ähnlicher Dauerhaftigkeit und Zielsicherheit

des neubegründeten Reiches erfüllt worden sind. Die frische und unverbildete Art, die Velleius eigen ist und die ihn zweifellos die Anschauungen der weitesten Kreise zutreffend wiederzugeben befähigt, läßt ebenso dort, wo er am Ende seines Geschichtsabrisses von der Friedenszeit des Tiberius redet¹⁾, gerade auch diesen Zusammenhang ungewollt in seinem tieferen Sinne hervortreten: *revocata in forum fides, summota e foro seditio, ambitio campo, discordia curia, sepultaeque ac situ obsitae iustitia aequitas industria civitati redditae. accessit magistratibus auctoritas, senatui maiestas, iudiciis gravitas . . . diffusa in orientis occidentisque tractus et quicquid meridiano aut septentrione finitur pax Augusta omnis terrarum orbis angulos a latrociniorum metu servat immunes.*

Der Geltungsbereich der *pax Romana* ist staatsrechtlich betrachtet das Gebiet der gesicherten und fest begründeten römischen Herrschaft. Die *leges*, *iura* und *iudicia*, mit deren unangetastetem Bestande die innere Ordnung und Wohlfahrt gewährleistet wird²⁾,

gegenüberzustellen hatten, vor allem aus Ciceros Reden. Nach *de lege agr.* I 23 finden die Wünsche auch der Popularen ihre einzig wahre Erfüllung in der Durchführung der optimatischen Regierungsgrundsätze: *errastis, Rulle, vehementer qui sperastis vos contra consulem veritate, non ostentatione popularem posse in evertenda re publica populares existimari . . etenim nihil tam populare quam pacem, quam concordiam, quam otium reperiemus.* Cicero sagt also, das von ihm verfochtene optimatische Programm sei tatsächlich zugleich ein populares. Ähnlich erklärt er II 9 (in der Rede vor dem Volk): *dixi me popularem consulem futurum. quid est enim tam populare quam pax? qua non modo ii, quibus natura sensum dedit, sed etiam tecta atque agri laetari videntur. quid tam populare quam libertas? . . . quid tam populare quam otium?* In der Zusammenfassung wird dann freilich von der *pax externa* und dem *otium domesticum* gesprochen, aber im Programm selber steht die *pax* gleich der *concordia*. Vgl. das Ende der Rede (102); *de lege agr.* III 4; *pro Mur.* I. 78. 86. 90. Im Kampfe gegen Antonius sind noch einmal die alten Schlagworte hervorgeholt worden. *Phil.* VIII 10: *nos libertatem nostris militibus, leges, iura, iudicia, imperium orbis terrae, dignitatem, pacem, otium pollicemur.* XI 36: *ego vero istos otii, concordiae, legum, iudiciorum, libertatis inimicos tantum abest ut ornem, ut effici non possit quin eos . . oderim;* vgl. V 41, auch VIII 8.

¹⁾ II 126, 2f.

²⁾ Die allgemeinen Merkmale der *pax civilis* läßt Cicero *Phil.* VIII 11 durch den Hinweis auf seinen eigenen Beruf eine besondere Bedeutung gewinnen: *semel enim pacem defendi? non semper otio studui? quod cum omnibus bonis utile esset, tum praecipue mihi. quem enim cursum industria*

sind zugleich die wesentlichen Merkmale der staatlichen Hoheit. Für den Römer versteht sich die Ausdehnung seiner Herrschaft vor allem als eine Erweiterung des Zuständigkeitsbereiches römischen Rechtes und römischer Gesetze¹⁾; wo er nach eigenem Ermessen Recht schafft und Gesetze gibt, ist seine Macht vollkommen. Tritt die römische Herrschaft derart mit *leges* und *iura* den Unterworfenen gegenüber, so bringt sie ihnen — wie es sich für den Römer darstellt — in dem, was ihre Stütze und ihre Voraussetzung ist, zugleich die Kulturwerte, in denen sie innerlich ihre Rechtfertigung findet. Einer an sich gegenstandslosen Bemerkung der *vita Probi* der *Historia Augusta* wird man so wenigstens eine gewisse Bedeutung nicht abzusprechen brauchen, wenn man sieht, wie sich in ihr die allgemeine Anschauung von dem Wesen

mea tenere potuisset sine forensibus causis, sine legibus, sine iudiciis, quae esse non possunt civili pace sublata. Die ebenfalls zu den Rechtsbegriffen zu zählende *fides* tritt wie in den oben im Texte ausgeschriebenen Sätzen des Velleius auch sonst zur *pax* hinzu: Horaz *carm. saec. 57*; Prudentius *Peristeph. II 199 f.*; Laktanz *div. inst. V 8, 8, CSEL 19, 422*; Claudian *XVII 171, MGAA 10, 182*; vgl. weiter auch die im *Thes. Ling. Lat. VI 671, 34 ff.* aufgeführten Stellen.

¹⁾ Wenige Beispiele müssen genügen. *totum sub leges mittere orbem* sagt Vergil *Aen. IV 231* von der Bezwingung des Erdkreises durch Rom (vgl. Lukan *I 22*). Die endgültige Auseinandersetzung mit den Medern nennt Horaz *carm. III 3, 43 triumphatis dare iura Medis*. Aus der gleichen Anschauung heraus spricht Rutilius Namatianus *I 77* von den *legiferi triumphi* und gebraucht Ovid *fast. I 516* den Ausdruck *iura petere* für die Unterordnung unter die römische Herrschaft. Wie bei Prudentius *Perist. II 424* (siehe oben S. 162 Anm. 2) heißt es bei Augustin *civ. Dei XVIII 22*, es sei die gottgewollte Aufgabe Roms gewesen, *orbem debellare terrarum* (Vergil *Aen. VI 853*) *et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare*. Von der augusteischen Friedenszeit erklärt Orosius *III 8, 5, CSEL 5, 153, universum terrarum orbem positis armis abolitisque discordiis generali pace et nova quiete compositum Romanis paruisse legibus, Romana iura quam propria arma maluisse spretisque ducibus suis iudices elegisse Romanos*. In völlig entsprechender Ausdrucksweise schreibt der Verfasser der *vita Taciti* der *Historia Augusta* von dem Orakel, das dem Kaiser gegeben sein soll: *responsum est ab haruspicibus quandocumque ex eorum familia imperatorem Romanum futurum . . . , qui det iudicia Parthis ac Persis, qui Francos et Alamannos sub Romanis legibus habeat, qui per omnem Africam barbarum non relinquat, qui Taprobanis praesidem imponat, qui ad Romanam insulam proconsulem mittat, qui Sarmatibus omnibus iudicet, qui terram omnem, qua Oceano ambitur, captis omnibus gentibus suam faciat* (v. Tac. 15).

der römischen Herrschaft widerspiegelt. Der Kaiser Probus soll einmal davon gesprochen haben, daß er abrüsten werde: *brevi milites necessarios non futuros*. Da erhebt sich der Bearbeiter seiner Lebensnachrichten, so gut er es vermag, zu einiger Höhe. Der Friede, den Probus verspricht, kann nichts anderes sein als die vollendete Weltherrschaft der Römer: *quid est aliud dicere: Romanus miles iam erit nullus? ubique regnabit, omnia possidebit, segura res publica ubique pax, ubique Romanae leges, ubique iudices nostri* ¹⁾. In dieser Bestimmung durch *leges* und *iura*, in denen das, was der Römer unter Frieden versteht, nach der rein staatlichen wie nach der kulturellen Seite hin ausreichend umschrieben ist, gewinnt die *pax Romana* die volle Bedeutung des Imperium Romanum ²⁾. *pax* bezeichnet den befriedeten Herrschaftsbereich des römischen Staates und weiterhin geradezu die Kultur, die, wie es schien, sich allein unter seinem Schutze entwickeln konnte. *Ubi Romana pax desinit*, beginnt das Gebiet,

¹⁾ v. Probi 20, 5. Der Ausspruch, der auch bei Aurelius Victor 37, 3 und Eutrop IX 17 verzeichnet ist, scheint von Probus wirklich getan zu sein. Was in der Vita dazu bemerkt wird, hat das Aussehen, als wolle es in einer bestimmten Richtung wirken: *quid est aliud dicere: Romanus miles iam erit nullus? ubique regnabit, omnia possidebit, segura res publica, orbis terrarum non arma fabricabitur, non annonam praebebit; boves habebuntur aratro, equus nascetur ad pacem; nulla erunt bella, nulla captivitas; ubique pax, ubique Romanae leges, ubique iudices nostri*. Von der Gewißheit der kommenden römischen Weltherrschaft ist genau so wie im Tacitus-orakel (s. vor. Anm. Ende) die Rede. Offenbar nimmt der Bearbeiter der Historia Augusta auf seine Zeit Rücksicht; er scheint mit einer Stimmung in der Öffentlichkeit zu rechnen, die für eine derartige Betonung des römischen Weltberufes empfänglich war. Auch das weist darauf hin, daß er am Ende des vierten Jahrhunderts gelebt hat.

²⁾ Seneca de brev. vit. 4, 5: (*Augustus*) *Alpes pacat immixtosque mediae paci et imperio hostes perdomat*; vgl. Tacitus Agr. 30 (unten S. 202f.) und Vergil Aen. VI 851 f. (unten S. 205). — Im Sinne von *imperium* steht *pax* auch bei Florus II 21 (= IV 12, 2), wo von den unterworfenen Völkern gesprochen wird, die sich in den Bürgerkriegen erhoben: *nova quippe pax, necdum adsuetae frenis servitutis tumidae gentium inflataeque cervices ab inposito nuper iugo resiliebant*. In einem unübersetzbaren Wortspiel sagt Florus II 34 (= IV 12, 64), daß zur Zeit des Augustus überall die friedeverbürgende römische Herrschaft bestand und von den Nachbarvölkern anerkannt wurde: *ubique certa atque continua totius generis humani aut pax fuit aut pactio*.

wo die wilden und unzivilisierten Völker leben, die Germanen und *quidquid circa Histum vagarum gentium occurrat*¹⁾. Dorthin, hart an die Grenze des Reiches, wurde Ovid verbannt, *pax est ubi tempore nullo et coit astrictis barbarus Hister aquis*²⁾. Als Gebiet wie als Kulturzustand ist *pax* der ausgesprochene Gegensatz der *barbaria*³⁾, deren Bereich, die *terra pacis inops*⁴⁾, da anfängt, wo das Imperium Romanum endet. —

Das römische kulturelle Selbstbewußtsein hat in dem Begriff der *pax Romana* den höchsten Grad seiner Ausdrucksfähigkeit erreicht. Aber der Gedanke, daß mit dem friedebringenden römischen Weltreich die Geschichte ihren letzten Sinn erfüllt habe, enthielt eine Verpflichtung, der keine Wirklichkeit gerecht werden konnte. Die in der Besinnung auf den Kulturwert der *pax Romana* liegenden Einsichten und Erkenntnisse suchten das Ergebnis einer Entwicklung zu rechtfertigen, die in jedem Falle als widersinnig erscheinen mußte, wenn man sie nicht aus ihren eigenen Voraussetzungen als den Sieg des ausgeprägten ‚disziplinierten Egoismus‘⁵⁾ verstand, sondern mit den kulturellen Höhenlagen

¹⁾ Seneca de prov. 4, 14. Wir müssen uns, heißt es dort, gegen Schicksalsschläge abhärten: *contemptum periculorum adsiduitas periclitandi dabit*. Das Beispiel geben die *nationes nudae et inopia fortiores: omnes considera gentes, in quibus Romana pax desinit, Germanos dico et quidquid circa Histum vagarum gentium occurrat: perpetua illos hiemps, triste caelum premil, maligne solum sterile sustentat; imbrem culmo aut fronde defendunt, super durata glacie stagna prosultant, in alimentum feras captant*. Was demgegenüber als Wirkung der *pax Romana* verstanden wird, zeigt Florus II 30 (= IV 12, 27), wo von dem Sieg des Drusus und dessen Folgen die Rede ist: *ea denique in Germania pax erat, ut mutati homines, alia terra, caelum ipsum mitius molliusque solito videretur*. Ähnlich erklärt Plinius nat. hist. III 39 (siehe oben S. 12), Italien sei *numine deum electa, quae caelum ipsum clarius faceret*.

²⁾ Ex Ponto III 3, 25.

³⁾ Florus II 29 (= IV 12, 20): *Sarmatae patentibus campis inequitant... nihil praeter nives pruinasque et silvas habent. tanta barbaria est, ut nec intelligant pacem*. — *gentes pacatae* sind solche Völker, die eine bestimmte Stufe der Zivilisation erreicht haben, vgl. Plinius nat. hist. XVIII 105: *quidam ex ovis aut lacte subigunt (sc. panem), butyro vero gentes iam pacatae ad operis pistorii genera transeunte cura*. In diesem Sinne nennt Ovid trist. V 7, 12; ex Ponto II 7, 2 (vgl. ex Ponto III 4, 92) die Geten *male pacati*.

⁴⁾ Ovid ex Ponto II 2, 96.

⁵⁾ Jhering, Geist d. röm. Rechts³, Leipzig 1873, 326; vgl. 319.

vergangener Zeiten verglich. Der Friede, in dem das Reich seit dem Ausgang der Republik seinen Wert begründet sah¹⁾ — Schutz des Lebens und des Eigentums, Sicherheit vor jeglicher Art politischer Beunruhigung²⁾, Freiheit von militärischen Pflichten³⁾ und ungehemmte Verkehrsmöglichkeit⁴⁾ —, war der Ersatz, der

¹⁾ Das früheste Zeugnis dafür, daß man begonnen hatte, die Bürgerschaft für den Frieden als eine der wesentlichsten Leistungen des Reiches zu begreifen, sind die Worte Ciceros im Brief an seinen Bruder Quintus vom Jahre 59/60, ad. Qu. fr. I 1, 34: *simul et illud Asia cogitet nullam ab se neque belli externi neque domesticarum discordiarum calamitatem afuturam fuisse, si hoc imperio non teneretur. id autem imperium cum retineri sine vectigalibus nullo modo possit, aequo animo parte aliqua suorum fructuum pacem sibi sempiternam redimat atque otium.* — Der Ausdruck *pax Romana* begegnet als fester Begriff zur Bezeichnung der römischen Herrschaft und des durch sie gewährleisteten Friedens zuerst bei Seneca de prov. 4, 14. Livius noch nennt XL 10, 10; XLIV 25, 10 so den Frieden, der von anderer Seite mit Rom geschlossen wird, wie er selbst auch I 27, 1 den Frieden mit Alba als *pax Albana*, XXXI 1, 6 den Frieden mit Karthago als *pax Punica* und wie Orosius III 8, 5, CSEL 5, 153 den Frieden mit den Parthern als *Parthica pax* bezeichnet.

²⁾ Ähnlich wie Cicero im Brief an Quintus (s. vor. Anm.) geltend macht, das Reich schütze seine Angehörigen vor Kriegsnot und inneren Unruhen (vgl. auch Plutarch praec. rei publ. ger. 824 C, oben S. 173), erklärt bei Tacitus hist. IV 74 Cerialis in der Rede vor den aufständischen Treverern und Lingonen, daß einzig die römische Herrschaft die Völker vor dauernden Kriegen bewahre: *regna bellaque per Gallias semper fuere, donec in nostrum ius concederetis. nos, quamquam totiens lacessiti, iure victoriae id solum vobis addidimus, quo pacem tueremur. nam neque quies gentium sine armis neque arma sine stipendiis neque stipendia sine tributis haberi queunt . . . pulsus, quod di prohibeant, Romanis quid aliud quam bella omnium inter se gentium existent? . . . proinde pacem et urbem, quam victi victoresque eodem iure obtinemus, amate colite. moneant vos utriusque fortunae documenta, ne contumaciam cum pernicie quam obsequium cum securitate malitis.* — Zum Ausdruck *pax et urbs* vgl. Prudentius c. Symm. II 636: *pax et Roma.*

³⁾ Darauf wird hingewiesen bei Aristides XXVI 71 ff., II p. 111 K. (= I p. 351 f. D.); Joh. Chrysost. in ps. 45, 9, Migne 55, 207; Cyrill von Alex. comm. in Mich. 39, Migne 71, 700; in Isai. lib. I or. 2, Migne 70, 71; Hieronymus comm. in Isai. I (zu Jes. 2, 4), Migne 24, 46 f.

⁴⁾ Die Erleichterung des Verkehrs, die das römische Reich gebracht hatte, wird oft betont: Epiktet III 13, 9; Plinius nat. hist. XIV 2; Aristides XXVI 100 ff., II p. 121 K. (= I p. 365 D.); [Arist.] XXXV 37, II p. 263 K. (= I p. 111 f. D.); Tertullian de anima 30, CSEL 20, 350; Origenes c. Cels. II 30; Eusebius de laud. Const. 16 (siehe oben S. 162 Anm. 2);

einer zerstörten Welt für die Vernichtung all der höheren Güter des Lebens geboten wurde, die in den hellenistischen Reichen des Ostens noch ihre Pflege gefunden hatten, dann aber mit deren Fall zugrunde gegangen waren. Plinius hat in dieser Frage, die sich ihm bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten immer wieder aufdrängen mußte, durchaus richtig geurteilt. »Mehr als zwanzig alte griechische Gelehrte«, sagt er einmal ¹⁾, »haben über die Windverhältnisse Beobachtungen vorgebracht. Um so mehr bin ich erstaunt, daß damals, als der Erdkreis friedlos und in selbständige Staaten, das heißt doch in einzelne Stücke zerrissen war, so viele Männer sich mit derart schwierigen Fragen beschäftigt haben . . . , daß aber jetzt, da ein so herrlicher Friede besteht und ein Princeps herrscht, der mit einer solchen Teilnahme jeden sachlichen und geistigen Fortschritt verfolgt, durch neue Forschung überhaupt nicht mehr das Wissen erweitert wird, ja, nicht einmal die von den Alten gewonnenen Erkenntnisse im Bewußtsein lebendig bleiben. Nicht war der äußere Ertrag reicher, da sich die Fülle des Wohlstandes auf so viele verteilte, und die Mehrzahl arbeitete früher mit keinem anderen Ziele als dem, der Nachwelt zu dienen: der Bildungsstand der Welt ist gesunken, nicht der Wert der Bildung selbst.«

Daneben steht die klare geschichtliche Einsicht, mit der in der Vorrede zum vierzehnten Buch der *Naturalis Historia* der Niedergang der wissenschaftlichen Leistungen — es handelt sich zunächst im besonderen um botanische Kenntnisse — aus den politischen Voraussetzungen abgeleitet wird. »Ich kann mich nicht genug wundern«, erklärt Plinius, »daß die Erinnerung an einige Baumarten und sogar die Kenntnis ihrer Namen, die von den Gelehrten überliefert sind, verloren gegangen ist. Denn man sollte doch meinen, daß jetzt bei der allgemeinen Verkehrsfreiheit dieses glänzenden Friedenszustandes und da der Erdkreis durch die Hoheit des römischen Reiches zu einer Einheit zusammengeschlossen ist, im Austausch seiner Güter das Leben Fortschritte gemacht hätte und daß alles, auch das, was vorher noch verborgen

Orosius V 1, 14 ff., CSEL 5, 279f.; VI 1, 8, CSEL 5, 351; Claudian de cons. Stil. III 154; Leo d. Gr. sermo 82, Migne 54, 423; Agathias epigr. 1, 74—97, Hist. Gr. min. II p. 395 Dind.

¹⁾ Nat. hist. II 117.

war, dem öffentlichen Gebrauche zugänglich geworden wäre.« In Wirklichkeit aber zeigt sich ihm, daß vieles, was schon frühere Forscher entdeckt hatten, vergessen ist. »Den Grund für diese beschämende Tatsache kann man nur in der Weltlage erkennen. Denn eine andere Lebensauffassung ist aufgekommen, die Menschen sind auf anderes gerichtet, und Wissenschaft treibt man nur noch, um Geld zu verdienen. Früher, als es noch Nationalstaaten gab und auch das geistige Leben sich noch in den Grenzen der einzelnen Nationen hielt (*antea inclusis gentium imperiis intra ipsas adeoque et ingenii*), sah man sich, weil das Glück mit äußerem Wohlstand nicht allzu freigebig war, darauf angewiesen, die geistigen Güter zu pflegen, zahllose Könige wurden durch Kunst und Wissenschaft geehrt und förderten sie zu eigenem Ruhm, weil sie glaubten, sich hierdurch die Unsterblichkeit zu sichern. Deswegen war das Leben reich an Aufgaben und an Anerkennungen. Den folgenden Geschlechtern aber ist die Weite der Welt und die Verbreiterung aller Verhältnisse nachteilig geworden.« Jetzt wird, heißt es weiter, bei den Römern alles ausschließlich nach dem Gelde gemessen, das Leben ist entwertet, alle freien Beschäftigungen haben sich in ihr Gegenteil verkehrt, und Fortschritte macht man nur noch in der wachsenden Unterwürfigkeit. »Ihr huldigt man in wechselnden Formen und auf verschiedenen Gebieten. Aber einen Wunsch gibt es überall, und der richtet sich darauf, reich zu sein. Allgemein wollen selbst die Besten lieber fremde Unart als das eigene Gute ausbilden: *ergo, Hercules, voluptas vivere coepit, vita ipsa desit*.«

An der Beschäftigung mit der Hinterlassenschaft der griechischen Kulturmächte hat Plinius sehen und begreifen gelernt, wie viel die Welt durch den Untergang einer früheren mannigfach gegliederten Form des Völkerlebens verloren hatte, eines Staatensystems, das, auf dem Nebeneinander sich selbständig gegenüberstehender Reiche verschiedener Größe beruhend, in jedem einzelnen seiner Glieder zur Anspannung aller Kräfte gezwungen gewesen war und darum auch auf kulturellem Gebiet noch wirklich wertvolle Leistungen hervorzubringen vermocht hatte ¹⁾. Aber daß

¹⁾ Daß Plinius die Erkenntnisse, die er vorträgt, nicht selbst gewonnen habe, wird man als sicher annehmen dürfen. Es ergibt sich dieses nicht so sehr daraus, daß die Urteile über die Kulturbedeutung des römischen

der Begriff der *pax Romana*, der höchste und die ganze politische Leistung der Vergangenheit wie der Gegenwart umfassende Ausdruck des römischen Staatsgedankens, die Ansprüche nicht erfüllen konnte, mit denen er auftrat, und daß hier ein Zwiespalt offen lag, den man unbewußt übersehen oder bewußt mildern mochte, der selbst aber sich niemals aus der Welt schaffen ließ, das wurde nicht nur bei einer kulturgeschichtlichen Besinnung deutlich, wie sie sich für Plinius aus seiner gelehrten Arbeit ergab, sondern zeigte sich ebenso sehr bei der Überlegung

Weltreiches, welche er III 39 (siehe oben S. 12) und XXVII 1 ausspricht, die eigenbewußte römische Staatsauffassung durchaus ungebrochen zur Geltung bringen — denn stets nur in seltenen Augenblicken lassen sich politische Gefühlswerte verstandesmäßig überwinden —, als aus der Tatsache, daß im letzten Kapitel der Schrift *περὶ ὕψους* (c. 44), dem wiederum der Ausgang des taciteischen Dialogus entspricht (c. 36 ff., vgl. Norden, Kunstprosa I 246 ff.), fast ebenso, wie es bei ihm geschieht, in einem Vergleiche zwischen den geistigen Hervorbringungen der Vergangenheit und denen der Gegenwart die Abnahme der Leistungsfähigkeit festgestellt und zu erklären versucht wird. Von den Darlegungen bei Plinius freilich weicht das, was hier gesagt wird, in einer Hinsicht nicht unwesentlich ab. Während seine Erörterungen in wahrhaft geschichtlicher Überlegung die stärkere Regsamkeit der vergangenen Zeiten auf ihre politischen Voraussetzungen zurückführen (nicht anders als es die moderne Geschichtsschreibung tut, siehe etwa Ed. Meyer, Kl. Schriften I 256 ff.), sucht der Verfasser der Schrift *περὶ ὕψους* — oder wer ihn zu seinen Ausführungen angeregt hat — aus einer vergleichenden Betrachtung der allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse das Verständnis für die gegenwärtige Lage, das heißt hier vor allem für den niedrigen Stand der rednerischen Fähigkeiten zu gewinnen. In der Freiheit der griechischen Städte, erklärt er, entwickelte sich die Beredsamkeit zur Blüte, aber ohne ein lebendiges öffentliches Leben, wie es dort vorhanden war, und ohne frei kämpfende politische Leidenschaften muß sie absterben; unter der Herrschaft eines Fürsten sind bedeutende Leistungen auf diesem Gebiete nicht zu erzielen (§ 2 — § 5). Indem dann weiter die ganze ungeistige Lebenshaltung der eigenen Zeit und ihrer Gesellschaft verantwortlich gemacht wird, die nur Geld (§ 6 *φιλαργυρία*, vgl. Plinius XIV 5), Vergnügen (*φιληδονία*, vgl. Plinius XIV 6) und Verschwendung (§ 7 *πολυτέλεια*, *τροφή*) kennt und den Reichtum zu ihrem Gott erhebt (§ 7 *πλοῦτον ἐκθειάζει*), wird der Wert der Monarchie, welche der Welt den Frieden (§ 6 *ἡ τῆς οἰκουμένης εἰρήνη*) zu verbürgen sich berufen fühlte, schließlich doch darin gesehen, daß sie diesen Zuständen entgegenzutreten versucht, sie wenigstens einigermaßen einschränkt und so die Völker vor dem völligen Verderben rettet (§ 10).

über die Mittel und Wege, mit denen die römische Politik ihre Ziele erreicht hatte. Die *pax Romana* war das durch Blut und Eisen und die unbedenkliche Verwendung aller staatlichen Kampfmittel herbeigeführte Ergebnis einer feindlichen Auseinandersetzung mit dem ganzen Erdkreise, die auf einer zwingenden Staatskunst beruhte und hinter der in jedem einzelnen Falle der uneingeschränkte Wille zur Wahrung des eigenen Vorteils gestanden hatte. Betrachtete der Römer die *pax* immer nur als den Erfolg des Sieges ¹⁾, war in der Sprache seines geschichtlichen und politischen Schrifttums *pacare* der gebräuchliche Ausdruck für die durch Kampf herbeigeführte Unterwerfung eines Volkes und seine Einfügung in den römischen Machtbereich ²⁾ und redete man mit der gleichen

¹⁾ Die Münzen zeigen die Pax nicht nur nach der griechischen Auffassung als Segensgöttin mit dem Füllhorn, sondern auch in echt römischer Weise als lorbeerbekränzte Siegerin mit der Lanze und neben den unterworfenen Feinden; s. Fr. Gneecchi, Riv. Ital. di Num. 18, 1905, 377 f. und Taf. XV. Der Name der Besiegten wird anders als bei der Victoria nie hinzugefügt: „Roma non trattava la pace coll' uno o coll' altro popolo, ma l'accordava, dopo la vittoria, a tutto il mondo.“ (Gneecchi a. a. O.) — Auf die Bedeutung der gemeinsamen Weihungen an Mars, Victoria und Pax (Dessau, Inscr. Lat. Sel. 3094: *Marti Victoriae Paci*; Bücheler, Carm. Lat. Epigr. 20, 7 ff.: *Aram dicavit sospiti Concordiae / Granno Camenis Martis et Pacis Lari / Quin et deorum stirpe genito Caesari*) hat bereits Wissowa bei Roscher, Myth. Lex. s. v. Pax, III 1721 hingewiesen. Dem entsprechen die Münzen mit dem Mars pacifer, s. Roscher im Lexikon s. v. Mars, II 2425. Vgl. im allgemeinen auch Otto Theod. Schulz, Die Rechtstitel und Regierungsprogramme auf röm. Kaisermünzen, Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums XIII 4, Paderborn 1925, 54 ff.

²⁾ Woelfflin sucht Arch. f. Lat. Lex. 5, 1888, 581 zu zeigen, daß *pacare* in ‚euphemistischem Gebrauche‘ von Caesar in die Schriftsprache eingeführt sei. Von Euphemismus jedoch kann nicht entfernt die Rede sein, und der ausgeprägt militärisch-politische Sinn wird sich nicht erst seit Caesar mit dem Worte fest verbunden haben. Cicero sagt bereits im Jahre 56: *nulla gens est, quae non aut ita sublata sit, ut vix extet, aut ita domita, ut quiescat, aut ita pacata, ut victoria nostra imperioque laetetur* (de prov. cons. 31); *victoria* als Voraussetzung gehört da mit *imperium* und *pax* als den Herrschaftsbegriffen zusammen (vgl. etwa noch Velleius II 89, 6: *pacatus victoriis terrarum orbis*). Was *pacare* für den Römer bedeutet, zeigt Velleius II 115, 4: *Perustae et Desidiates Delmatae tum demum pacati sunt, cum paene funditus eversi forent*; im Griechischen würde man das Wort durch εἰρηνεύειν oder auch ἡμεροῦν (z. B. Nikol. von Dam. FHG III p. 427, fr. 99; Aristides XXVI 101, II p. 121, 12 K.; Philon leg. ad Gai. 147, VI p. 183) wiedergeben müssen, ohne doch damit seinen Sinn ganz treffen zu können.

selbstverständlichen Kraft natürlicher Herrschaftsberechtigung davon, die Unterworfenen durch *leges, ius* und *pax* zu fesseln ¹⁾, so entsprach die *pax Romana* in ihrer ausgedehnten Weite, begrifflich betrachtet, jedem einzelnen aller der jemals durch siegreichen Kampf geschaffenen, durch die überlegene Setzung von *ius* und *leges* gefestigten und in ihren Wirkungen als *securitas* begriffenen *pax*-Verhältnisse wie in ihr andererseits, geschichtlich gesehen, alle Kämpfe, Siege und Herrschaftsbegründungen, die das römische Reich in drei Jahrhunderten zu seiner Größe emporgeführt hatten, aufgehoben waren. Die Voraussetzungen, denen sie ihr Dasein und ihre Dauer verdankte, waren härter als es die politische Ideologie zugestand und als es bei den Gefühlswerten, die gerade an ihrem Namen hafteten, bemerkt zu werden pflegte. Es ist als persönliche Erkenntnis dieser Tatsache, darüber hinaus aber zugleich als allgemeiner Ausdruck des von dem Widerstreit zwischen Anspruch und Leistung nicht unberührt gebliebenen Bewußtseins seiner Zeit aufzufassen, wenn Tacitus im *Agricola*, dort, wo er in der Rede eines britannischen Fürsten zeigt, wie sich das Wesen der römischen Politik für die unterlegenen Völker darstellen mußte, den harten Satz prägt ²⁾: *auferre, trucidare, rapere*

¹⁾ Cicero de prov. cons. 19 (es handelt sich um die Notwendigkeit, Caesar in Gallien zu belassen): *bellum in Gallia maximum gestum est: domitae sunt a Caesare maximae nationes, sed nondum legibus, nondum iure certo, nondum satis firma pace devinctae*. Demgemäß werden de lege agr. II 49 die *vectigalia* als *vinculum pacis* bezeichnet. — Auch die griechische Sprache gewinnt, wenn sie von Rom spricht, eine gewisse Härte, wie etwa Anth. Pal. IX 155, 8 zeigt: ἄτρομε Πώμη, βάλλε καθ' Ἑλλήνων σῆς ζυγόδεσµα δίκης. Vgl. Melinno's Romlied, Stob. III 7, 12, p. 312 H.

²⁾ *Agricola* 30. — Der in der Rede des Calgacus vorliegende Versuch, aus der selbstverständlichen römischen Auffassung der eigenen Politik herauszutreten und die Gegenstimmung der schwächeren Völker zu begreifen, ist von Sallust abhängig, dem Tacitus für den *Agricola* bekanntlich die stärksten Anregungen verdankt. Für die Entwicklung der Fähigkeit, die Gefühle des in der Verteidigung stehenden Gegners in dieser Weise zu würdigen und dabei auch zur Selbstbeurteilung zu gelangen — der aus den sallustischen Historien erhaltene Brief des Mithridates an Arsaces (IV fr. 69, p. 185 Maur.) ist das früheste Zeugnis dafür —, wird neben allem anderen auch die romfeindliche griechische Geschichtschreibung von Bedeutung gewesen sein (vgl. auch Reitzenstein, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1914, 254 f.).

falsis nominibus imperium et ubi solitudinem faciunt pacem appellant ¹⁾).

In diesen Worten ist die *pax Romana*, so wie sie den Sieg und die letzte Erfüllung ²⁾ eines rücksichtslos sich durchsetzenden Machttriebes und des ungehemmten Begehrungswillens seiner einzelnen Träger bedeutete und wie sie zur befriedeten Einheit der ganzen Welt deshalb hatte werden können, weil ihr die Vernichtung aller politischen und kulturellen Mannigfaltigkeit voraufging, ihrem wahren Wesen nach mit vollkommener Vorurteilsfreiheit begriffen. Aber die *falsa nomina*, von denen Tacitus spricht, waren für den Römer selbst doch mehr als bloße Schlagworte, mit denen er sich und andere täuschte. Die *pax Romana* war die letzte und höchste aller Ausdrucksformen, die das Bewußtsein von einer geschichtlichen Sendung des Römertums angenommen hatte. Der Abstand von der Wirklichkeit und ihren einzelnen Gegebenheiten, die jede solche Betrachtung, welche das Allgemeine herausstellen will, bewahren muß, war hier so groß wie überall, wo ein Volk, das sich zum wachen Bewußtsein seines Wertes entwickelt hat, in dem Begreifen seiner Anlagen und in dem Erfassen seiner Geschichte die Vergangenheit zu rechtfertigen und die Zukunft vorzubereiten sucht. Seitdem die Römer um die

¹⁾ Als der greise englische Feldmarschall Sir Neville Chamberlain (1820—1902) die letzte seiner Anklagen gegen die Kampfweise, deren sich Kitchener im Burenkrieg bediente, mit dem Satze (Byrons?) schloß: „They make a desert and they call it peace“ (H. St. Chamberlain, Lebenswege meines Denkens, München 1919, 25), griff er unbewußt, aber nicht zufällig auf das Wort zurück, mit dem einst ein britannischer Fürst das Wesen der römischen Herrschaftsbegründung gekennzeichnet haben sollte.

²⁾ Es ist die Tragik, die in aller geschichtlichen Vollendung liegt, daß die Zeit, welche die Erfüllung sah, sie selber nicht bejahte. Man würde auf Juvenal sat. 6, 292 ff. um des Verfassers willen nicht verweisen, wenn man nicht fühlte, daß hier ein ganzes Geschlecht redet: *nunc patimur longae pacis mala, saevior armis luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem*. Florus — oder richtiger seine Vorlage — spricht noch bestimmter und schärfer (I 47 = III 12, 6): *nescio an satius fuerit populo R. Sicilia et Africa contento fuisse aut his etiam ipsis carere dominanti in Italia sua quam eo magnitudinis crescere, ut viribus suis conficeretur. quae enim res alia civiles furores peperit quam nimiae felicitates? Syria prima nos victa corruptit, mox Asiatica Pergameni regis hereditas. illae opes atque divitiae adflixere saeculi mores mersamque vitiis suis quasi sentina rem p. pessum dedere.*

Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zur Selbstbesinnung gelangt waren, haben sie ihr staatliches Verhalten als Schutz der Schwachen und Sorge für die Unterdrückten verstanden ¹⁾ und für die gewalttätige Behandlung der Gegner, die bedenkenlos jedes politische Mittel und jede militärische Maßnahme anwandte, einen Ausgleich darin zu schaffen sich bemüht, daß sie es als Überlieferung ihrer Staatskunst ansahen, den Unterworfenen mit Weitherzigkeit und großmütiger Milde entgegenzukommen ²⁾. Die Spannung zwischen

¹⁾ Am kürzesten sagt es Cicero de re publ. III 35, p. 97 Ziegl.: *noster populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est*. De off. II 26 wird das näher ausgeführt: *quamdiu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii, regum populorum nationum portus erat et refugium senatus, nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si provincias et socios aequitate et fide defendissent. itaque illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari*. Wenn Cicero de re publ. III 36, p. 97 Ziegl., wie Augustin civ. Dei XIX 21, II p. 390, 31 ff. D. berichtet, 'die Unterwerfung fremder Völker dadurch gerechtfertigt sein ließ, daß diese zu ihrem eigenen Besten in das Kulturreich aufgenommen würden (*quod talibus hominibus sit utilis servitus et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt*), so machte er damit Gründe geltend, die Aristoteles durch seine Ausführungen Pol. VII 14, 1333 b 38 ff. (nicht I 5, 1254 a 21 ff., wie Galbiati, De font. . libr. . de re publ. et de leg. quaest., Mailand 1916, 432 ff. erklärt) zur Anerkennung gebracht hatte: τὴν τῶν πολεμικῶν ἀσκησιν, heißt es dort von den Bürgern des Idealstaates, οὐ τοῦτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ' ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας, τρίτον δὲ τὸ δεσπόμενον τῶν ἀξίων δουλεύειν.

²⁾ Als Grundsatz der römischen Politik stellt Livius XXXIII 12, 9 es hin, *cum armato hoste infestis animis concurrere debere, adversus victos mitissimum quemque animum maximum habere* (ähnlich z. B. XXX 42, 17). Cicero empfiehlt de off. I 35: *suscipienda quidem sunt bella ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parata autem victoria conservandi ii, qui non crudeles in bello nec inmanes fuerunt, ut maiores nostri Tusculanos Aequos Volscos Sabinos Hernicos in civitatem etiam acceperunt*. Er läßt damit zugleich erkennen, auf welche geschichtlichen Tatsachen die Behauptung von der Großmut gegen die Feinde sich stützte (vgl. Norden, Kommentar zum 6. Buch der Aeneis², Leipzig 1916, 336 [zu V. 853]; zur Vorgeschichte der von Cicero vertretenen stoischen Staatsethik siehe oben S. 135 ff.). Die öffentliche Meinung ist sich stets bewußt gewesen, daß die Größe des Reiches auf der Weitherzigkeit seiner von aller kleinlichen Rache freien

der Aufgabe, die mit einer solchen Auffassung der eigenen Politik gegeben war, und der Wirklichkeit, die sich doch nie nach ihr beurteilen ließ, war stark. Aber in ihr selbst lag schließlich auch die Forderung, sie zu überwinden.

*Tu regere imperio populos, Romane, memento —
Hae tibi erunt artes — pacique imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos.*

III

εἰρήνη und *pax* in der christlichen Sprache

Unter den Begriffen, denen in der christlichen Glaubens- und Lehrverkündigung eine hervorragende Bedeutung zukommt, ist der Friede von jeher einer der wichtigsten gewesen. Nicht nur die ausgedehnte Weite seines Geltungsbereiches etwa kennzeichnet ihn: in höherem Grade noch hebt er sich dadurch hervor, daß er in jeder der Sprachen, in denen das christliche Denken sich äußert, auf verschiedene Weise im einzelnen bestimmt ist. In der Art, in der die antike Christenheit die Worte εἰρήνη und *pax* gebraucht, wird auf engem Raume deutlich, wie sich das Jüdische ihres Ursprungs mit dem griechischen und römischen Wesen der in der Welt geworbenen Bekennerschaft verbindet.

1. εἰρήνη im Neuen Testament¹⁾

In den Evangelien ist die Verwendung des Wortes εἰρήνη durchgängig aus Voraussetzungen, die im Judentum liegen, zu erklären; aus ihnen heraus wird an entscheidenden Stellen der Friede zu einem eigentümlich christlichen Begriff erhoben.

Staatskunst beruhte (vgl. Gernentz [oben S. 163 Anm 2] S. 129 ff.). Deswegen will Augustin ep. 138, 10, CSEL 44, 134 einen Widerspruch darin sehen, daß die Römer, die es als ihren höchsten Ruhm betrachteten, *quod accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant* (Sallust Cat. 9, 5), die christliche Lehre und ihren Grundsatz des *non reddendum malum pro malo* (Rm. 12, 17) als staatschädlich ablehnten.

¹⁾ Literatur: Die Kommentare und Wörterbücher zum NT; Späth bei Schenkel, Bibelllexikon s. v. Friede, II 305 f.; Brown bei Hastings, Dictionary of the Bible s. v. peace, III 732 f.; Lambert bei Hastings, Dict. of Christ and the Gospels s. v. peace, II 330 f.; Vos bei Hastings, Dict. of the Apost. Church s. v. peace, II 159 f.; Bernh. Weiß, Lehrb. d. bibl. Theol. d. NT, Leipzig 1903, 321 ff.; Otto Hofmann, Religions-

Der jüdischen Grußformel, die ‚Frieden‘, d. i. Heil zu wünschen pflegt ¹⁾, bedient sich der johanneische Christus in der Ostermahlsrede, um beim Abschied von den Jüngern dem ganzen Wesen seiner Wirksamkeit Ausdruck zu geben (14, 27): »Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Nicht werde euer Herz verstört und nicht habe es Furcht.« Die εἰρήνη des üblichen jüdischen Grußes, der von Christus hier umschrieben wird, ist ebenso, wie es an dieser Stelle der Fall ist, auch im Aussendungsbefehl an die Jünger als übertragbarer Besitz des Sprechenden gedacht: »Wo ihr in ein Haus kommt«, heißt es bei Lukas 10, 5 f. (= Matth. 10, 12), »da sagt zuerst ‚Friede diesem Hause‘. Und wenn dort ein Sohn des Friedens ist, so wird euer Friede auf ihm ruhen bleiben, wenn aber nicht, so wird er sich auf euch zurückwenden.« Aber nicht um diese allgemeine Heilswirkung des Grußwortes handelt es sich für den Verfasser des Johannesevangeliums. Der εἰρήνη der Formel gibt er in bewußter Ablehnung ihrer alten, nur gelegentlich voll verstandenen Bedeutung einen Sinn, der, aus dieser selbst zwar gewonnen, seinem eigenen Gehalte nach aber gänzlich neu, den persönlichen Lebensbesitz Jesu und derer, die seine Erben sind, bezeichnet ²⁾. Damit empfängt εἰρήνη ein einzigartig christliches Gepräge.

psychologie I, Heidelberg 1923, 157 ff. — Zum jüdischen Friedensbegriff (der die Vorstellung der Ganzheit, Heilheit — *integritas* — enthält) siehe W. Caspari, Vorstellung und Worte Friede im AT, Beitr. z. Fördg. d. chr. Theol. hgb. von Schlatter XIV 4, Gütersloh 1910; Vos im Dict. of the Apost. Church II 159; zur εἰρήνη der LXX siehe auch Wackernagel, Idg. Forsch. 31, 1912, 263 ff. Über den alttest. Friedensgedanken vgl. Caspari, Der bibl. Friedensgedanke nach dem AT, Bibl. Zeit- und Streitfragen hgb. von Kropatschek X 7, Berlin 1916; W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, Beitr. z. Fördg. d. chr. Theol. XXV 3, Gütersloh 1920. Rabbinische Bemerkungen über den Frieden sind von Billerbeck im Strack-Billerbeckschen Kommentar zum NT I, München 1922, 215 ff. gesammelt; siehe auch Lazarus, Die Ethik des Judentums I, Frankfurt 1898, 359.

¹⁾ Neben den zahlreichen Stellen des Alten Testaments und den gleich im Texte anzuführenden Worten des Aussendungsbefehles siehe Mk. 5, 34; Luk. 7, 50; 8, 48; 24, 36; Joh. 20, 19. 21. 26.

²⁾ Mit dem 16. Kapitel schließt die Ostermahlsrede ab. Die letzten Worte an die Jünger 16, 33 nehmen die Gedanken von 14, 27 auf: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, νενίκηκα τὸν κόσμον.

Nicht ohne weiteres deutlich ist die Beziehung des εἰρήνη-Begriffes in der siebenten Seligpreisung der Bergpredigt, die den Friedewirkenden verheißt, sie würden als Söhne Gottes anerkannt¹⁾ werden (Matth. 5, 9). Wenn man erklärt hat, die εἰρηνοποιοί seien solche Menschen, die sich des Rechtes der Unterdrückten annehmen und, anders noch als die vorher (5, 7) genannten ἐλεήμονες, welche Erbarmen haben mit den Unrechtleidenden, durch ihr Eintreten für die Hilfsbedürftigen von den κριταὶ τῆς ἀδικίας (Luk. 18, 2 ff.) ein gerechtes Gericht (Sach. 8, 16) erzwingen, das dem Verletzten und Unterdrückten den Frieden schafft²⁾: so ist eine solche Auffassung nicht nur zweifellos zu eng, sondern trägt auch durch die Gegenüberstellung von nur Barmherzigen und Friedewirkenden einen Gegensatz in die Bergpredigt hinein, der kaum zu ertragen ist. Auf der anderen Seite redet Weiß³⁾ — wohl absichtlich — in der Sprache des modernen christlichen Gefühls, wenn er die Friedebringer als die Menschen erklärt, deren Wesen harmonisch und ausgeglichen ist und welche eine beruhigende, beglückende Kraft ausstrahlen: „In ihrer Nähe schweigt der Streit von selbst, und die Menschen erleiden den sanften Zwang, ihr Bestes hervorzukehren. Solche Persönlichkeiten muß Jesus gekannt haben; gewiß war er selbst ein solcher Friedebringer.“ Daß die Seligpreisung in ihrer Weise nicht ganz ohne Beziehung auf Jesus geprägt ist, wird man daran, daß den εἰρηνοποιοί gerade die Gottessohnschaft⁴⁾ in Aussicht gestellt wird, immerhin zu erkennen haben. Mehr als eine leise und fast verschwimmende Andeutung, die eher gefühlt als klar verstanden werden soll, könnte das freilich nicht sein. In jedem Falle aber sind unter den εἰρηνοποιοί Menschen zu verstehen, die nicht nur Gegensätze auszugleichen und Streitigkeiten zu schlichten wissen, sondern vor allem, in stärkerer Wirkung ihres Wesens, imstande sind, den ‚Frieden‘, den sie selbst besitzen, — ähnlich etwa wie die von Christus ausgesandten Jünger — auf andere zu übertragen⁵⁾.

¹⁾ Vgl. Zahn, Komm.⁴ 194.

²⁾ Cremer-Kögel, Wörterbuch der nt. Gräzität s. v. εἰρηνοποιός.

³⁾ Die Schriften des NT hgb. von Joh. Weiß I, Göttingen 1906, 243.

⁴⁾ Im allgemeinen ist Kind oder Sohn Gottes bekanntlich die jüdische Bezeichnung für den Frommen, s. Strack-Billerbeck I 219 f.

⁵⁾ [Nur kurz kann hier noch auf die eingehende Behandlung hingewiesen werden, die Windisch Ztschr. f. nt. Wiss. 24, 1925, 240 ff. der

Von jüdischem Denken, das in christlicher Glaubensgewißheit aufgehoben ist, zeugt schließlich auch die εἰρήνη — das durch Christi Menschwerdung verwirklichte messianische Heil — in dem Jubelruf der „Menge der himmlischen Heerscharen“, den im Lukasevangelium die Hirten nach der Verkündigung von Christi Geburt vernehmen (Luk. 2, 14). Als Ganzes bereitet dieser dem Verständnis bekanntlich die stärksten Schwierigkeiten. Harnack hat in einer weitgespannten Behandlung¹⁾ noch einmal alle Auslegungsmöglichkeiten der Worte, die in der Fassung δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας am besten beglaubigt sind, erwogen und sich selbst für die Übersetzung entschieden:

Lobpreis in den Höhen — Gotte — und auf Erden,

Friede — den Menschen — seines gnädigen Willens²⁾.

Mit Recht ist seine Deutung abgelehnt worden³⁾. Der Gedanke, daß der zweite Teil des Rufes gänzlich unverbunden neben dem ersten stehen könne, ist ebenso unerträglich wie die Auffassung, εἰρήνη εὐδοκίας sei, durch ἀνθρώποις getrennt, als Hyperbaton zu verstehen. Will man Lukas nicht einen sinnlosen Fehler in der Übersetzung seiner aramaäischen Vorlage oder die genau so unverständliche wörtliche Wiedergabe eines bereits verdorbenen Wortlautes zutrauen⁴⁾, wozu man sich gerade an dieser wichtigen Stelle nur schwer entschließen wird, so lassen sich die ἀνθρώποι εὐδοκίας, der von Harnack festgestellten Bedeutung von εὐδοκία = Willen entsprechend, entweder als die Menschen

siebenten Seligpreisung gewidmet hat. Im Anschluß an Strack-Billerbeck betont er mit Recht, daß der Friede im Judentum stets außerordentlich hoch geschätzt wurde; in der Tat liegt darin eine entscheidende Voraussetzung für das Verständnis des Spruches. Dagegen dürften die Beziehungen zu den messianischen Vorstellungen kaum so eng sein, wie er sie erscheinen läßt, und vollends ist es undenkbar, daß der Sprache der antiken Herrscherverehrung auch nur im mindesten Rechnung getragen sein sollte. — Korrekturzusatz.]

¹⁾ Ber. Berl. Ak. 1915, 854 ff.

²⁾ A. a. O. S. 873.

³⁾ Greßmann bei Klostermann, Lukaskomm. (= Lietzmanns Handbuch d. NT II 1), Tübingen 1919, 400; Dausch, Lukaskomm. (= Bonner Bibelwerk der Hansteinschen Verlagsanstalt I, Die drei älteren Evangelien), Bonn 1923, 414.

⁴⁾ Greßmann a. a. O. Die richtige Übersetzung soll gewesen sein δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις καὶ εὐδοκία.

begreifen, die mit ihrem Willen zur Aufnahme des Heils bereit sind, oder aber als die, welche Gottes Wille sich erwählt hat. Daß auch in diesem letzten Falle die Freude, die, wie vorher (2, 10) gesagt war, ‚dem ganzen Volke widerfahren wird‘, widerspruchsvoll auf einen engeren Kreis von Auserwählten eingeschränkt sein würde¹⁾, ist kaum einzuräumen. Zu Menschen des göttlichen Gnadenwillens²⁾ sind nach Lukas alle³⁾ in dem Augenblick geworden, da mit der Geburt Christi das messianische Heil⁴⁾ sich zu verwirklichen begann. —

Paulus hat dadurch, daß er am Anfang eines jeden seiner Schreiben den Gemeinden Gnade und Frieden wünscht⁵⁾, εἰρήνη als wichtigen Begriff seiner Lehre anerkannt. Wie er das χαίρειν des griechischen Briefgrußes in χάρις umbildet und dergestalt als Ausdruck für Wesentliches, was er zu sagen hat, sich aneignet, so nimmt er in εἰρήνη den jüdischen Friedensgruß auf, weil das Wort in der betonten Bedeutung, in welcher er es verwendet, den Sinn seiner lehrenden und erziehenden Wirksamkeit zutreffend bezeichnet. Der ‚Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus‘ ist der Friede, in dem der Einzelne mit Gott durch

¹⁾ Zahn, Komm. 144.

²⁾ Harnack hat S. 871 gegen diese Deutung nur einzuwenden, daß es heißen müßte ἄνθρωποι εὐδοκίας αὐτοῦ. Aber die eindringliche und wuchtige Kürze des Spruches hätte durch den Zusatz eines solchen Pronomens nur gelitten. Daß freilich das, was stilistisch gestört hätte, für das klare Verständnis doch nicht entbehrlich war, zeigen die bald empfundenen Schwierigkeiten der Auffassung.

³⁾ Daß die Heilsansage von der judenchristlichen Quelle des Lukas auf die Juden beschränkt war (Weiß, Schr. d. NT [oben S. 207 Anm. 3] I³, Gött. 1917, 411; Klostermann a. a. O.), ist gewiß. Aber wenn man meint, auch Lukas, von dem bereits die Worte 2, 10 im weitesten Sinne verstanden sein werden, habe nur an die in der Christengemeinde versammelten Gläubigen gedacht, so wird man ihm schwerlich gerecht.

⁴⁾ Eine scharfe und eindeutige Begriffsbestimmung der messianischen εἰρήνη ist unmöglich. 19, 38 nimmt Lukas bekanntlich auf den Engelruf von 2, 14 Bezug. Aber da heißt es: »Friede sei im Himmel und Ehre in der Höhe«.

⁵⁾ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; vgl. Lietzmann, Komm. zum Römerbrief, Handbuch des NT III I², Tübingen 1919, 21 f. (zu Rm. 1, 7); siehe auch Wendland, Hell.-röm. Kultur² 412; v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 11 Anm. 1.

Christus versöhnt ist. »Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind«, heißt es im Römerbrief, »haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir auch infolge des Glaubens den Zugang zu dieser Gnade erhalten haben, in der wir stehen¹⁾.« Der versöhnte Gott ist der Gott des Friedens²⁾, und das Evangelium, das die Versöhnung verkündet, wird in Anlehnung an den messianischen εἰρήνη-Begriff, das Evangelium des Friedens³⁾ genannt. So läßt Lukas, paulinischer Lehre folgend, Apg. 10, 36 Petrus in der Rede vor dem Hauptmann Cornelius sagen: »Die Predigt, die er ausgesandt hat an die Söhne Israels in der Verkündigung des Evangeliums vom Frieden³⁾, — die ist der Herr in allem.« Was das bedeutet, erläutert Ephes. 2, 14: »Christus ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und die Mauer, die in der Mitte war, beseitigt hat; er hob in seinem Fleische das Gesetz auf, das auf Gebote und Satzungen gestellt war, damit er aus zweien einen neuen Menschen in sich selber mache und Frieden schaffe⁴⁾ und beide in einem Leibe durch das Kreuz mit Gott versöhne, indem er in seiner Person die Feindschaft tötete. Und er ist gekommen, im Evangelium den

¹⁾ Rm. 5, 1: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ ἐστήκαμεν. Der Konjunktiv ἔχωμεν steht in der besten Überlieferung, ist aber im Zusammenhange unverständlich. Wäre Lietzmanns Vermutung (Kommentar 55), er beruhe auf einem Hörfehler des Tertius, der das Diktat des Paulus aufnahm, richtig, so wäre damit ein einzigartiger Fall überlieferungsgeschichtlicher Erkenntnis gegeben. — Die zugrundeliegende Anschauung ist allgemein jüdisch, s. Ps. 85, 9: »Gott spricht von Frieden zu seinem Volke und zu seinen Frommen, die ihm ihr Herz zuwenden«; Henoch 1, 8: »Mit den Gerechten aber wird er Frieden schließen und die Auserwählten wird er behüten. Gnade wird über ihnen walten, und sie werden alle Gott angehören.« Während aber der Friedensschluß bei Henoch eine im Augenblick der künftigen Weltzerstörung vorgenommene Handlung ist, welche die Gerechten von der allgemeinen Vernichtung ausnimmt und über diesen besonderen Zweck hinaus keine Bedeutung hat, ist das Entscheidende bei Paulus, daß der Friede durch Christus bereits hergestellt ist und jedem einzelnen für alle Zeit das Bewußtsein gibt, mit Gott versöhnt zu sein. Vgl. Caspari, Vorst. und Wort Friede 49.

²⁾ Rm. 15, 33; 16, 20; 1. Kor. 14, 33; 2. Kor. 13, 11; 1. Thess. 5, 23; 2. Thess. 3, 16; Phil. 4, 9.

³⁾ Vgl. Jes. 52, 7 (wörtlich angeführt von Paulus Rm. 10, 15).

⁴⁾ Vgl. Kol. 1, 20, wo die Verwendung des εἰρήνη-Begriffes ebenfalls aus seiner Stellung im messianischen Gedankenkreise zu verstehen ist.

Frieden zu verkündigen euch, die ihr in der Ferne waret, und den Frieden auch euch, die ihr nahe waret¹⁾. Denn in ihm haben wir beide in einem Geiste den Zugang zum Vater.« Daraus ergibt sich dann die Aufforderung 6, 14f.: »So stehet nun, umgürtet die Lenden mit der Wahrheit, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, an den Beinen gestieft, fertig zu treiben das Evangelium des Friedens.«

Die Wirkung der Versöhnung spürt der Gläubige darin, daß ihm das Bewußtsein des Friedens unverlierbar gegenwärtig ist. »Der Friede Gottes, der alle Vernunft übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Jesus Christus« (Phil. 4, 7)²⁾. Da aber der Friede immer auch ein Gemeinschaftsbegriff ist und Paulus stets für die ganze Gemeinde schreibt, so ist es natürlich, daß das im einzelnen ‚durch Gott unsern Vater und den Herrn Jesus Christus‘ bewirkte Friedensbewußtsein zugleich von der Seite her gesehen wird, wie es das Verhalten zur Gesamtheit bedingt: »Der Friede Gottes«, heißt es daher, »regiere in euren Herzen, zu welchem ihr auch berufen seid in einem Leibe« (Kol. 3, 15), und weiter: »Das Reich Gottes ist . . . Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geiste. Wer darin Christus dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert. Darum laßt uns dem nachstreben, was zum Frieden dient und was zur Erbauung untereinander dient« (Rm. 14, 17 ff.).

2. εἰρήνη und *pax* auf christlichen Inschriften

Zu einem in einzigartiger Weise von christlichem Gehalt erfüllten Begriff ist der Friede nicht erst durch die starken Wirkungen des Neuen Testaments geworden. Als hervorragendes Merkmal des jenseitigen Lebens, als das er dort nur gelegentlich einmal genannt war³⁾, versteht ihn die christliche Gemeinschaft, wie sie sich auf den Inschriften äußert, seit den frühesten

¹⁾ Vgl. Jes. 57, 19: »Friede, Friede, dem Fernen und dem Nahen, spricht Jahwe.«

²⁾ Vgl. Rm. 8, 6: »Fleischlich gesinnt sein ist der Tod und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede.« — εἰρήνη hier scharf zu fassen ist unmöglich. Gerade darin zeigt sich die lebendige Bedeutung, die das Wort für Paulus besitzt. So steht εἰρήνη auch unter den Gütern, die Gott am Tage des Gerichtes ‚denen, die Gutes tun‘, geben wird, Rm. 2, 10.

³⁾ Siehe die vorige Anmerkung.

Zeiten, und bei der bedeutenden Häufigkeit, mit der in diesem Sinne von ihm geredet wird, erscheint die Beziehung auf das zukünftige, dem irdischen Kampfe folgende Dasein geradezu als das Wesentliche und eigentlich Kennzeichnende an dem üblichen christlichen Gebrauch der Worte εἰρήνη und *pax*. Aber wenigstens im Lateinischen war diese Verwendung des Friedensbegriffes bereits in der alten, von christlichen Einflüssen noch freien Sprache vorbereitet.

Die ältesten christlichen Grabschriften ¹⁾ lassen, wo sie mehr geben als nur den Namen des Verstorbenen, zu diesem die Formel *in pace* hinzutreten ²⁾. Früh ist der Zusatz *pax tecum*, *pax tibi*, der als Gruß, wie er so anscheinend in der christlichen Sprache üblich war, zum letzten Male, nun aber mit besonderer Betonung, dem Toten nachgerufen wird ³⁾. Mit dem Ende des dritten Jahrhunderts wird die Sprache freier: *pax tecum in Domino*, schreibt man, *pax tibi a Deo*, *pax vobis in Deo*, *pax ispirito tuo*, εἰρήνη ἐν κυρίῳ, ἐν εἰρήνῃ σου τὸ πνεῦμα ⁴⁾, und *requiescere in pace* wird stehende Formel, die ihrerseits in verschiedener Weise der Erweiterung und der Umbildung (*dormire in pace*) fähig ist ⁵⁾. Die griechischen und die lateinischen Redewendungen dieser Art entsprechen sich gegenseitig völlig, aber εἰρήνη ist in ihnen doch in höherem Maße ein eigentümlich christlicher Begriff als *pax*. Während ἀναπαύεσθαι und verwandte Worte — ἀνάπαυσις, ἀνάπαυλα — ebenso wie in der christlichen auch in der alten griechischen Sprache den Begriff der Todesruhe enthalten ⁶⁾, können die εἰρήνη-

¹⁾ Literatur: L. Atzberger, *Gesch. d. chr. Eschatologie innerh. d. vornic. Zeit*, Freiburg 1896, 625 ff.; J. P. Kirsch, *Die Akklamationen der altchristlichen Grabschriften*, Köln 1897; Church, *Zur Phraseologie der lat. Grabschriften*, *Arch. f. Lat. Lex.* 12, 1902, 215 ff.; Lier, *Topica carminum sepuleralium*, *Philol.* 62, 1903, 563 ff.; C. M. Kaufmann, *Die sepulkr. Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, Mainz 1900; ders., *Handbuch d. christl. Epigraphik*, Freiburg 1917. Die *pax*-Akklamationen sind vereint bei Diehl, *Inscr. Lat. Vet. Chr.* I 2245 ff.

²⁾ Kaufmann, *Hdbch.* 52, 79, 84; Jensdk. 42.

³⁾ Kaufmann, *Hdbch.* 84, 135; Kirsch S. 9 ff. Die gleiche Anschauung liegt dem χαῖρε des griechischen Totengrusses zugrunde, s. Rohde, *Psyche* II 345.

⁴⁾ Kaufmann, *Hdbch.* 135; Jensdk. 44; Atzberger S. 625; Kirsch S. 10.

⁵⁾ Kaufmann, *Hdbch.* 143; Church S. 227 ff.; Kirsch S. 9 ff.

⁶⁾ Church S. 227 ff.; Lier S. 594 f.; Kaufmann, *Jensdk.* 67 f.

Wendungen ihren ursprünglichen Zusammenhang mit den jüdischen Anschauungen vom Heimgang ‚in Frieden‘ (Gen. 15, 15; Luk. 2, 29) nie verleugnen¹⁾. Dagegen ist der Begriff der *pax* des Toten auch der echt lateinischen Sprache nicht fremd. Das *placide quiescas* des lateinischen Totengrußes²⁾ trägt bei der Bedeutung von *placidus*, das als Adjektiv zu *pax* anzusprechen ist³⁾, die *pax*-Vorstellung deutlich in sich, und daß auch dort, wo die *pax* selbst auf den Inschriften erscheint, nicht einzig an den Grabesfrieden gedacht wird⁴⁾, zeigt eine Bemerkung des Seneca. *Mors dolorum omnium solutio est et finis*, lautet in der Consolatio ad Marciam (19, 4) einer der Trostgründe, *ultra quam mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit*; es schließt sich der Beweis an, daß der Tod *nec bonum nec malum* sei, weil mit ihm das völlige Nichts eintrete — *non potest miser esse qui nullus est* —, und diesem folgt die Versicherung: *excessit filius tuus terminos, intra quos servitur, excepit illum magna et aeterna pax*. Der Widerspruch, der darin liegt, daß der Tod zuerst als völliges Auslöschen des Daseins aufgefaßt ist, dann aber, wenn man genau auf die Worte sieht, doch wieder die Fortdauer der Persönlichkeit vorausgesetzt wird, läßt sich nur bei der Annahme verstehen, daß die *aeterna pax* ein fester Begriff der römischen Sprache war, dessen Sinngehalt mit der vorangehenden philosophischen Erörterung *mortem nec malum nec bonum esse* auszugleichen Seneca nicht ganz gelungen ist. In derselben Weise hat der Begriff der *secura* oder *placida quies*, wo er christliche Gedanken zum Ausdruck bringt, seine Entsprechung in der nichtchristlichen römischen Sprache⁵⁾. *refrigerium*, das in ähnlicher Weise wie die

¹⁾ Über die jüdischen Grabschriften und ihre Berührungen mit den christlichen vgl. Kaufmann, Hdbch. 55; Jensdk. 42 Anm. 1, 134.

²⁾ Tacitus Agric. 46; Tibull II 4, 49.

³⁾ Siehe oben S. 185 Anm. 1.

⁴⁾ Wie Kaufmann meint, Jensdk. 42, Hdbch. 135 (wo zwei nichtchristliche Inschriften — ohne Angabe des Veröffentlichungsortes — angeführt werden). Allerdings ist *pax* auch die Bezeichnung für den Grabesfrieden, vgl. Statius Theb. III 97: *pax sepulcri*; s. a. die christliche Inschrift bei Kaufmann, Hdbch. 130: *cubiculum duplex . . . Severus fecit mansionem in pace quietam*.

⁵⁾ Church S. 226 ff.; Lier S. 594. *aeterna* oder *perpetua securitas*: Dessau, Inser. Lat. Sel. 7579, 8022, 8027, 8029, 8030.

pax und neben ihr verwendet wird, geht als Übersetzung der griechischen ἀνάψυξις ¹⁾ auf altgriechische Jenseitshoffnungen zurück ²⁾).

3. εἰρήνη und *pax* bei den christlichen Vätern

Das antike Christentum hat die mannigfachen Bereiche des Lebens, die es schon in seinen frühesten Zeiten mit dem Friedensbegriff zu umspannen pflegte, stets und überall zu diesem in Beziehung gesetzt. Die Vorstellungen indessen, die mit dem Frieden verbunden wurden, sind, wie zahlreiche Äußerungen der Väter zeigen, im griechischen und im lateinischen Sprachgebiet keineswegs dieselben gewesen.

Daß für die griechischen Väter der innere Lebensbesitz der Gläubigen, der dem Wortgebrauch des Neuen Testamentes gemäß εἰρήνη genannt wurde, kaum jemals mehr war als der Gegensatz des ἐμφύλιος πόλεμος, erklärt sich nicht allein aus der ganzen Haltung des Christentums, das dem Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch (Gal. 5, 17) die Bedeutung einer das gesamte menschliche Dasein bestimmenden Tatsache beimaß, und ebenso wenig nur aus dem stoisch geschulten Blick für die Unterdrückung der πάθη, sondern zum mindesten in dem gleichen Maße aus der allgemeinen griechischen Bedeutung des Wortes εἰρήνη, das einen inneren Zustand kaum anders als in bewußter Bildlichkeit bezeichnen konnte und da, wo der Gefühlswert einer Ruhelage hervorgehoben werden sollte, wenigstens der Ergänzung durch εὐδία und γαλήνη bedurfte ³⁾. In der Auslegung, welche der siebenten Seligpreisung der Bergpredigt, dem μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί (Matth. 5, 9), zuteil wird, kommt dieses Wesen des griechisch-christlichen Friedensbegriffes eindringlich zur Anschauung. Klemens sagt ⁴⁾: »Wer das Gesetz, das gegen die Einsicht unserer Vernunft streitet (τὸν ἀντιστρατηγοῦντα νόμον τῷ φρονήματι τοῦ νοῦ ἡμῶν, Rm. 7, 23), die Drohungen der Willensregungen und die Lockungen der Begierde sowie die anderen Leidenschaften, welche die Überlegungs-

¹⁾ Dieterich, *Nekyia*², Leipzig 1913, 96 f.; Rohde, *Psyche* II 389 f.

²⁾ Im Memento der heutigen katholischen Messe werden alle die Begriffe genannt, welche schon für die alten Christen von Bedeutung waren: *omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur* (Atzberger S. 626).

³⁾ Siehe oben Seite 179 ff.

⁴⁾ Strom. IV 6, 40₂, II p. 266 Stähel. (= Migne 8, 1252).

kraft bekriegen, beschwichtigt und gezähmt hat, wer in der Kenntnis guter Werke und wahrer Einsicht sein Leben zu führen weiß, der wird zur Gottessohnschaft erhoben werden Frieden wirken sie aber auch in denen, die hier bekriegt werden von den Kriegslisten der Sünde, indem sie diese zu Glauben und Frieden umkehren lehren.« Bei Gregor von Nyssa heißt es ¹⁾: »Vielleicht aber zielt die Seligpreisung nicht allein darauf, anderen Gutes zu erweisen. Sondern ich meine, daß sie im eigentlichen Sinne friedewirkend den nennt, der in sich selber den inneren Widerstreit des Fleisches und des Geistes und den inneren Krieg in seiner Natur zu friedlichem Einklang zu bringen weiß, wenn das Gesetz des Leibes nicht mehr tätig ist, das im Kampfe gegen das Gesetz des Geistes liegt (Rm. 7, 23), sondern wenn es, unterjocht der stärkeren Herrschaft, ein Diener wird der göttlichen Befehle.« Dieselbe Auslegung gibt Isidor von Pelusium ²⁾: »Die Friedewirkenden hat der Heiland selig genannt und verheißen, sie sollten Söhne Gottes werden. Das sind die, welche zunächst in sich selber Frieden haben und nicht im Widerstreite leben, sondern den inneren Krieg beenden dadurch, daß sie den Leib dem Geiste unterordnen und das Niedere dazu bringen, dem Höheren zu dienen in einem Dienste, der besser ist als jede Freiheit und Herrschaft, welche dann aber auch den anderen, die mit sich selber und mit anderen im Streite liegen, den Frieden als Kampfpfeis geben.«

Das nie ganz verlorene und kaum je geschwächte Bewußtsein, daß mit εἰρήνη ein Ausdruck der politischen Sprache verwendet wurde, hat fast in der gesamten Väterliteratur zu der scharfen und betonten Gegenübersetzung von Frieden und Krieg geführt, durch welche diese Erklärungen der siebenten Seligpreisung gekennzeichnet sind. So stellt Johannes Chrysostomos einmal ³⁾ die Kriege der Staaten, die Streitigkeiten der einzelnen Menschen und den Kampf, den jeder mit sich selber auszufechten hat, als die drei möglichen Formen der Kriege nebeneinander und

¹⁾ De beatitud. oratio VII, Migne 44, 1289.

²⁾ Ep. IV 169, Migne 78, 1261.

³⁾ In ep. I ad Timoth. hom. 7 (zu 1. Tim. 2, 2), Migne 62, 533 ff. Ambrosius steht in seiner ähnlichen Ausführung de Jacob et vita beata II 6, 29, CSEL 32, 49 offenbar unter dem Eindruck griechischer Gedanken.

bemerkt zu der letzten von ihnen, an deren Beschreibung es ihm im wesentlichen liegt: »Wenn nämlich in uns der Leib gegen die Seele im Aufruhr lebt und heftige Begierden aufweckt und den Lüsten Waffen gibt ¹⁾, dann ist es nicht möglich, die verheißenen Güter zu erlangen, es sei denn, daß man zuvor diesen Krieg beendet hat. Wer aber diesen Aufruhr nicht beschwichtigen kann, muß fallen und Wunden empfangen, die jenen Tod herbeiführen, der in der Hölle ist. Wir müssen also jeden Tag viel Sorge und Überlegung aufwenden, daß weder dieser Krieg in uns erweckt werde noch, wenn er einmal erweckt ist, bleibe, sondern daß er beschwichtigt und zur Ruhe gebracht werde. Denn was sollte es uns nützen, daß die Welt tiefen Frieden hat, du aber selbst gegen dich Krieg führst? Diesen Frieden muß man haben; wenn wir diesen haben, wird uns von außen nichts schaden können.« »So wollen wir auch Christus als den Frieden verstehen«, sagt mit der gleichen Auffassung des Friedensbegriffes Gregor von Nyssa unter Berufung auf das Wort des Epheserbriefes, das Christus ‚den Frieden‘ nannte (Eph. 2, 14) ²⁾, »und die Benennung Christi in uns als wahr erweisen . . . Er hat die Feindschaft getötet, wie der Apostel sagt. Also wollen auch wir sie nicht in uns zum Leben erwecken, sondern tot in unserem Leben zeigen . . . Denn wie er die Mauer abgerissen hat, die in der Mitte war, und die zwei in sich zu einem Menschen machte und den Frieden schuf, so wollen auch wir zur Versöhnung führen nicht allein die, welche von außen gegen uns kämpfen, sondern auch die, welche in uns selber im Widerstreite sind, damit das Fleisch nicht mehr begehre gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch (Gal. 5, 17), sondern die Gesinnung des Fleisches dem göttlichen Gesetz untergeordnet werde und wir Frieden haben in uns selbst, umgebildet zu dem neuen und friedlichen Menschen und aus zweien eins geworden. Friede nämlich bedeutet den Einklang dessen, was getrennt ist. Wenn nun der innere Krieg aus unserer Natur genommen ist, dann werden auch wir, da wir Frieden in uns erlangt haben, der Friede und beweisen in uns, daß die Benennung Christi wahr und zutreffend ist.« Ähnlich beschreibt Basilius in seiner Erläuterung zur Friedens-

¹⁾ καὶ τὰς ἡδονὰς ὀπλιζῇ [τῶν σωμάτων τῆς ὀργῆς τοῦ φθόνου] secl.

²⁾ De perf. Christiani forma, Migne 46, 260.

verheißung des achtundzwanzigsten Psalmes¹⁾ das Wesen des christlichen Friedens: »Es scheint die vollkommenste aller Segnungen der Friede zu sein, welcher die richtige Haltung der Vernunft bedeutet (εὐστάθειά τις οὐσα τοῦ ἡγεμονικοῦ²⁾), so daß der Mann, der Frieden hat, darin seine Prägung zeigt, daß sein Wesen ausgeglichen ist (ἐν τῷ κατεστάλθαι τὰ ἦθη χαρακτηρίζεσθαι), daß aber der, welcher von den Leidenschaften bekriegt wird, noch nicht an dem Frieden Gottes teil hat, den der Herr seinen Jüngern gegeben hat und welcher, höher als alle Vernunft, die Seelen der Würdigen bewachen wird (Phil. 4, 7). Diesen wünscht auch der Apostel den Kirchen, wenn er sagt: ‚Gnade und Friede möge euch Fülle gewinnen‘ (1. Petr. 1, 2; 2. Petr. 1, 2). Möchte es uns nun beschieden sein, gut zu kämpfen und das Denken des Fleisches, das heißt die Feindschaft gegen Gott niederzuwerfen und in einer Haltung der Seele, die keine Stürme und keine Wogen kennt, uns als Söhne des Friedens zu geben und an den Segnungen Gottes in Frieden teilzunehmen.«

Versteht Basilius in dieser Schilderung des εἰρηνικὸς ἀνὴρ unter εἰρήνη den Zustand, der dem Kriege gegen die Leidenschaften und dem Kampfe gegen das Denken des Fleisches entgegengesetzt ist, und bezeugt durch diese Gegenüberstellung von Frieden und Krieg auch er, daß die ursprünglich politische Bezogenheit des εἰρήνη-Begriffes dem Griechen, selbst wenn er Christ war, in jedem Falle durchaus bewußt zu bleiben pflegte, so läßt er andererseits durch die Bezeichnung jener seelischen Ruhelage als γαληνῶσα καὶ ἀκύμων κατάστασις³⁾ erkennen, daß auch im christlichen Gedankenbereiche die altgriechische Vorstellung von der Meeresstille des Gemütes an Bedeutung und Wertgehalt nichts verloren hatte. In ähnlicher Weise verbindet er den εἰρήνη- mit dem γαλήνη-Begriff in seiner Homilie zum dreiunddreißigsten Psalm. »Oben ist der wahre Friede«, erklärt er zu der Aufforderung des fünfzehnten Verses, den Frieden zu

¹⁾ Hom. in ps. 28, 8 (zu v. 11: »Der Herr wird sein Volk segnen mit Frieden«), Migne 29, 305.

²⁾ Siehe oben Seite 181, Anm. 4.

³⁾ Migne druckt ἐν γαληνιώσει καὶ ἀκύμονι καταστάσει; zu verbessern nach Cyrill bei Migne 74, 304 (gleich oben im Text); vgl. oben Seite 181 Anm. 1.

suchen und ihm nachzufolgen¹⁾, »denn für die Zeit, da wir an den Leib gefesselt sind, sind wir vielem, was uns Unruhe bringt, verbunden. Suche also den Frieden, die Lösung von den Wirren dieser Welt, κτῆσαι γαληνῶντα νοῦν, ἀκύμονά τινα καὶ ἀτάραχον κατὰστασιν τῆς ψυχῆς . ., ἵνα κτήσῃ τὴν εἰρήνην τοῦ Θεοῦ τὴν ὑπερέχουσιν πάντα νοῦν, φρουροῦσαν τὴν καρδίαν σου.« So hat auch Cyrill von der γαληνῶσα καρδία des durch Christus mit Frieden begabten Menschen gesprochen. »Ich werde euch allen Wirren entheben«, umschreibt er in der Erklärung des Johannesevangeliums die Worte des Friedensvermächtnisses Christi (Joh. 14, 27)²⁾, »an mutiger Zuversicht wird keiner vor euch stehen. Denn alle Furcht wird schweigen, Verzagen wird keinen Platz haben, eine göttliche Kraft wird in euch aufkeimen, σχολάζοντι νῶ καὶ γαληνιώσῃ καρδίᾳ, die euch führen wird zur Enthüllung dessen, was über dem Verstande des Menschen liegt.« Daß schließlich der εἰρήνη-Begriff auch in seiner Beziehung auf den Zustand nach dem Tode, die er in der christlichen Sprache neu gewonnen hatte³⁾, den höchsten Werten der Stille und der Ruhe nicht ohne weiteres Ausdruck zu geben vermochte, wird eindringlicher vielleicht noch als durch die auffallende Seltenheit, mit der die Väter das Wort εἰρήνη in diesem Sinne verwenden, dadurch erwiesen, daß Origenes, wo er einmal in feierlicher Rede an den künftigen Frieden erinnert⁴⁾, nicht nur von der εἰρήνῃ spricht, sondern überdies die Begriffe der γαλήνῃ und εὐδία aufnimmt, die für ihn wie für jeden Griechen die Vorstellungen von einem beruhigten und störungsfreien Lebenszustande erst eigentlich zur Geltung brachten. —

Demgegenüber hatte *pax* immer Ähnliches bedeutet wie *tranquillitas*, *quies* und *securitas* und war auch in der vorchristlichen Zeit bereits als Ausdruck für den Zustand nach dem Tode in Gebrauch gewesen. Neu war die ganze Haltung und die auf das höchste gesteigerte Gewißheit, mit welcher der Christ die *pax* als jenseitigen Lohn erwartete, aber die wesentlichen Merkmale, die sich ihm an ihr heraushoben, waren dieselben, die am alten römischen *pax*-

¹⁾ Hom. in ps. 33, 10 (zu v. 15: »Suche den Frieden und folge ihm nach«), Migne 29, 376.

²⁾ Cyrill von Alex. in Joh. ev. lib. X, Migne 74, 304.

³⁾ Siehe oben S. 212.

⁴⁾ Exhort. ad conf. 31, I p. 27 Koetsch. (= Migne 11, 601).

Begriffe hafteten. Es ist echt römisch gesehen, wenn Cyprian ¹⁾ die Worte des Simeon Luk. 2, 29 (»Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren«) dahin erklärt, *tunc esse servus Dei pacem, tunc liberam, tunc tranquillam quietem, quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petivimus, quando expuncta hac morte ad immortalitatem venimus. illa est enim nostra pax, illa fida tranquillitas, illa stabilis et firma et perpetua securitas*. Überhaupt gewann der Begriff der *securitas* neben dem der *pax* den ganzen Sinn des jenseitigen Zustandes der Vollkommenheit. In seiner ungeschliffenen Sprache bekennt Lucifer von Cagliari ²⁾: *sumus adipisci cupientes aeternae securitatis et felicitatis gloriam, perpetuae beatitudinis possessionem*. Der Tod, heißt es einmal bei Ambrosius ³⁾, ist *requies pura, lux immortalis, gratia perpetua, hereditas animarum pia et segura tranquillitas*. »*Convertere, Solamitis, convertere et videbimus te* (Cant. 6, 12)«, ruft er der Seele des gestorbenen Valentinian zu, »*convertere ad nos pacifica, ut gloriam tuam sororibus tuis monstres et incipiant se tuae quietis et gratiae securitate solari* ⁴⁾«. Aus dieser kirchlichen Sprache hat auch Augustin die Begriffe der *pax* und *securitas* übernommen. Aber sie bedeuteten ihm mehr als irgendeinem Menschen vor ihm. Mit einer Folgerichtigkeit, die keine Bedingungen anerkennt, fordert er, daß *pax* als Freiheit von jeder Art von Hemmung und Widerstand zu verstehen sei. Eine *pax*, die nur der Ausgleich irgendwelcher Spannungen wäre, würde ihm ihren Namen nicht zu verdienen scheinen. In dem Sinne wahrer *tranquillitas, quies* und *securitas* kann sie daher nur als jenseitiger Zustand Bedeutung haben ⁵⁾. Es ist undenkbar, daß Augustin, seitdem er zu der ausgeprägten Haltung seiner fertigen Persönlichkeit gelangt war, ähnlich hätte reden und den Wert eines gerade in Not und Kampf sich bewährenden inneren Friedens so hätte fassen können, wie Ambrosius es tat, als er im siebenzigsten Briefe schrieb ⁶⁾: »Friede kann nur unter Prüfungen

¹⁾ De mortal. 3, CSEL 31, 299.

²⁾ Moriendum esse pro Dei filio 3, CSEL 14, 291.

³⁾ De bono mortis 55, CSEL 321, 751.

⁴⁾ De obitu Valentiniani cons. 65, Migne 16, 1338.

⁵⁾ Siehe oben S. 43 ff.

⁶⁾ Epist. 70, 17, Migne 16, 1238.

bewährt werden. Dann nämlich wird der Friede und die innere Ruhe (*tranquillitas*) eines Menschen in ihrem Wert erkannt werden, wenn er nichtige Gedanken verbannt oder unterdrückt hat, wenn er alle Regungen aufsteigender Leidenschaften gezähmt hat, wenn um ihn her alles erfüllt ist von Bedrängnis und Verfolgung, von Hunger, Gefahr und Kampf. Dann wird Friede sein, weil wir in allem diesem durch den, der uns geliebt hat, überwinden.« Denn das liegt, wie er ein anderes Mal erklärt, in dem Friedensvermächtnis Christi ¹⁾, »nicht leicht gestört zu werden von dem, was die Welt bringt, nicht durch Furcht erregt zu werden, nicht von Verdacht gequält, nicht von Schrecken erschüttert und nicht von Schmerzen gepeinigt zu werden, vielmehr wie auf einem sicheren Gestade gegen die andrängenden Fluten irdischer Stürme sein Inneres unbewegt in festem Stande (*firma statione*) zu beruhigen (*placidare*). Eine solche kraftvolle Haltung hat Christus in den Geist der Christen hineingelegt, indem er den inneren Frieden (*pacem internam*) in die Herzen derer legte, die sich bewährten, auf daß unser Herz nicht gestört und unser Sinn nicht erregt werde. Daß dieser Friede höher sei als alle Vernunft, versicherte der Apostellehrer, wenn er sagte: ‚Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, wird eure Herzen und Sinne in Jesu Christo bewahren‘ (Phil. 4, 7).«

Klarer noch und eindringlicher als in solchen Aussagen über einen beruhigten Lebenszustand der einzelnen Gläubigen tritt der besondere römische Gehalt, der dem *pax*-Begriffe auch in der christlichen Sprache eigen ist, dort hervor, wo von der Gemeinschaft der vereinten Christen geredet wird. Es ist eine Tatsache, die das Wesen des römischen Kirchenbegriffes in eigenartiger Weise kennzeichnet, daß, wie die *pax Romana* den befriedeten Machtbereich des römischen Reiches bedeutet, so der Gedanke der ungestörten kirchlichen Einheit und der vorbehaltlos anerkannten kirchlichen Zwangsgewalt in dem Begriff der *pax ecclesiastica* ²⁾ zum Ausdruck kommt. Die römische Kirche stand innerhalb des Reiches als eine Macht da, deren Herrschaftsformen in vieler Hinsicht von denselben wirkenden Kräften

¹⁾ De Jacob et vita beata II 6, 28, CSEL 32₂, 48.

²⁾ Siehe etwa Tertullian de pud. 15, CSEL 20, 250 und später Leo d. Gr. (unten S. 223).

getragen waren wie die des römischen Staates. Wenn auch der Gedanke des kirchlichen Friedens selbst in letzter Linie auf die paulinischen Schriften zurückgeht ¹⁾, so offenbart sich doch in seiner römischen Ausprägung in verwandter Weise politisches Denken und der Sinn für die Verwirklichung von Machtansprüchen wie bei der *pax* des Reiches. Die Kirche tritt denen, die aus Schwäche oder Hartnäckigkeit, als Gefallene oder als Schismatiker, die Verbindung mit ihr gelöst haben — welche *ab ecclesiae pace discedunt* ²⁾ —, als eine auf widerspruchsfreier Einheit beruhende Gewalt gegenüber, die es von ihrer eigenen Entscheidung abhängig macht, ob und wie sie die Wiederaufnahme in ihren Verband gewähren oder auch erzwingen will. Gibt sie zunächst in der Zeit der Verfolgungen nur gebeten und auf Fürsprache hin ³⁾ solchen, die darum nachsuchen, den ‚Frieden‘ ⁴⁾, so nimmt sie später, als sie die Verfügung über die staatlichen Machtmittel gewonnen hat, auch diese *contra haereticos et schismaticos pro catholica pace* ⁵⁾ in ihren Dienst. Für den katholischen Kirchenbegriff, wie er in allen seinen wesentlichen Zügen auf den Forderungen und Tatsachen beruht, die am Anfange

¹⁾ In Betracht kommt vor allem Eph. 4, 2 (unten S. 222 Anm. 1). Aber bereits für Tertullian ist *pax* als Ausdruck für die Kircheneinheit ohne den Zusammenhang mit besonderen Schriftstellen ein geläufiger Begriff. — Ein Unterschied zwischen *unitas* und *pax* besteht insofern, als *unitas* (*unitas spiritus*, Eph. 4, 2) zunächst die Übereinstimmung des Glaubens bezeichnet, während *pax* den sichtbaren Ausdruck, den diese in der Organisation der Kirche gefunden hat, bedeutet. Aber in dem lebendigen Sprachgebrauch gleicht sich das aus.

²⁾ Cyprian de un. eccl. 22, CSEL 31, 230; vgl. ep. 3, CSEL 32, 472: *sic de ecclesia receditur . . . sic contra pacem Christi et ordinationem atque unitatem Dei rebellatur*. Das Gegenbild dessen, der *unitatem scindit et pacem* (Cypr. de dom. or. 30, CSEL 31, 289; vgl. de un. eccl. 15, CSEL 31, 224), ist der, welcher *in Christi pace manet* (z. B. de unit. 24, CSEL 31, 231); vgl. auch Hinschius, Kirchenrecht IV, Berlin 1888, 697. — *vixit in pace* wird auf den afrikanischen Grabschriften bemerkt (vgl. Kaufmann, Hdbch. 50, 137; Jensdk. 50).

³⁾ Bekanntlich hatten die Märtyrer das Recht, durch sogen. *litterae pacis* die Aufnahme der ‚Gefallenen‘, die in den Verfolgungen nicht standgehalten hatten, zu empfehlen.

⁴⁾ *pacem reddere*: Tertullian de pud. 12. 22, CSEL 20, 242. 272; *pacem dare* bei Cyprian häufig.

⁵⁾ Augustin ep. 129, 4, CSEL 44, 36.

des vierten Kapitels des Epheserbriefes ausgesprochen sind ¹⁾, stellen sich *pax*, *unitas* und *caritas* als die entscheidenden Kennzeichen seiner Eigenart dar. Wer im Schisma lebt, besitzt die *caritas* nicht, *quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo catholica ecclesia congregata conecitur* ²⁾; wer dagegen der Kirche angehört, ist *caelestis particeps pacis, sanctae socius unitatis, plenus individuae caritatis, civis angelicae civitatis* ³⁾. Dieser Gedanke der *pax ecclesiae*, der Anspruch, Frieden und Einheit zu verwirklichen, schuf in der Kirche den Geist eines machtbewußten Herrschaftswillens. Die Worte, mit denen Chromatius die siebente Seligpreisung der Bergpredigt auslegte ⁴⁾, bringen ihn zum ungetrübten Ausdruck. Die Tätigkeit dessen, der als *pacificus* Gottes Sohn genannt wird, heißt es hier, besteht nicht nur darin, in der menschlichen Gesellschaft zu schlichten und zu versöhnen. *potior et sublimior pacificatio intellegenda est a nobis, illam dicam, qua homines gentiles, qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinae adducuntur ad pacem; qua peccatores emendantur et Deo per poenitentiam reconciliantur; qua rebelles haeretici corriguntur; qua ecclesiae discordantes ad unitatem pacemque formantur*. So verschieden wie das Wesen des frühen Christentums von der Form war, zu der es sich in der allgemeinen Kirche entwickelt hatte, so weit war der wahre Sinn der Seligpreisung von der Auslegung entfernt, die er hier erfährt. Der Friede mit Gott, dem die Heiden und die Sünder zugeführt werden sollen, ist gegeben allein mit der Anerkennung katholischen Glaubens und katholischer Kirchen-

¹⁾ Eph. 4, 1 ff.: *obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis.*

²⁾ Augustin de patientia 26, 23, CSEL 41, 687.

³⁾ Augustin contra Cresconium II 15, 18, CSEL 52, 377; vgl. II 16, 19, CSEL 52, 378: *accipiunt enim* (sc. die, welche zur katholischen Kirche übertreten) *ipsam ecclesiam et in ea pacem unitatem caritatem*. — Das Oblationsgebet der heutigen katholischen Messe lautet *pro pace et caritate et unitate sanctae ecclesiae*.

⁴⁾ Tractatus sing. de VIII beatitud., Migne 20, 326.

zucht, eben der *pax* der Kirche. Sie zu erzwingen, hatten seit dem fünften Jahrhundert auch die staatlichen Gewalten bereitzustehen ¹⁾. In dem vollen Sinne eines weltumspannenden Herrschaftsbegriffes trat an die Stelle der *pax Romana* die in der Kirche verwirklichte *pax Christiana*. Ohne die Machtmittel des Staates freilich war sie weder zu behaupten noch durchzusetzen. Zeigte sich aber der Staat gewillt, die letzten Ziele der Kirche zu den seinen zu machen ²⁾, dann ließ sich auf die Verwirklichung dessen hoffen, was Leo der Große einmal ausgesprochen hat ³⁾: *ut pacificato per unam fidem mundo possimus omnes dicere, quod angeli nato de Maria virgine Salvatore cecinerunt: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*.

¹⁾ Die *reparatio pacis ecclesiasticae* wird vom Kaiser erwartet. Leo ep. 70, Migne 54, 893, an Pulcheria: *gaudeo, quod religiosum studium dignanter impenditis, ut pax ecclesiastica renovetur*; ep. 83, Migne 54, 920, an Marcian: *quae industria in omnibus, quae nequiter gesta sunt, emendandis celerem iuvante Deo consequetur effectum, si reparationi pacis ecclesiasticae opem suam vestra pietas dignetur adiungere*; ep. 126, Migne 54, 1070, an Marcian: *miser cordia Dei, qui in virtutibus providentiae vestrae et ad utilitatem Romanae rei publicae et ad catholicae ecclesiae pacem gloriosissimum praesidium collocavit*. Vgl. ep. 82, Migne 54, 917; ep. 85, Migne 54, 924; ep. 94, Migne 54, 941; ep. 100, Migne 54, 971; ep. 145, Migne 54, 1113.

²⁾ Das Verhalten des vorbildlichen *imperator Christianus* ist so, wie es dann für das Mittelalter maßgebend wurde, bekanntlich von Augustin beschrieben worden, civ. Dei V 24, I p. 237, 5 ff. D.: *felices eos dicimus, si iuste imperant . . . , si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt*. Die Erfahrungen der Donatistenkämpfe sind nicht vergessen.

³⁾ Ep. 69, Migne 54, 891, an Kaiser Theodosius.

Beilage 4

Von den Nachwirkungen der antiken Friedensgedanken

Wie die antiken Friedensgedanken weit über die Zeit hinaus, in der sie zuerst von Griechen und Römern gedacht und vortragen wurden, fortgewirkt haben, läßt eine Schrift erkennen, die zwar ihres eigenen Gehaltes wegen vielleicht nicht größere Aufmerksamkeit verdient, als ihr bisher zuteil geworden ist, der aber jedenfalls aus dem Grunde eine gewisse Bedeutung zukommt, weil sie die Überzeugungskraft, die den antiken Gedanken eigen war, mit besonderer Eindringlichkeit zur Anschauung bringt.

Im neunten Bande der in den zwanziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts von Pez herausgegebenen Bibliotheca ascetica ist aus zwei späten Handschriften eine mittelalterliche Abhandlung ‚Über das Gut des Friedens‘ abgedruckt ¹⁾, deren Aufnahme in dieses Sammelwerk immerhin durch die Tatsache gerechtfertigt sein mochte, daß „dem Asketen nichts süßer, nichts nützlicher ist als innerer wie äußerer Friede“. Der Verfasser, Rufinus, *tam humilis quam inutilis episcopus*, nennt selbst seinen Namen in dem Widmungsschreiben an Petrus, Abt von Montecassino, dem er das, was er früher *ad instantiam venerabilis Sorani episcopi sparsim vulgoque* ausgeführt hatte, jetzt, von ihm darum gebeten, wohlgeordnet und klargegliedert zukommen läßt. Unter den

¹⁾ Bernh. Pezii Bibl. asc. IX, Regensburg 1726, 1 ff. — Pez standen Abschriften zweier Codices zur Verfügung, eines Tegernseensis s. XV und — allerdings nur für das erste der beiden Bücher, aus denen die Schrift besteht — eines Bambergensis, von dem er nichts Näheres auszusagen weiß. Über die Handschriften, die sich an Güte nicht gleichzustehen scheinen (siehe z. B. I 14 den langen, offenbar mit II 2 ff. im Zusammenhang stehenden Einschub im Tegerns., der im Bamberg. fehlt), kann hier nicht geurteilt werden. Auf seine Veröffentlichung hat Pez jedenfalls nicht sehr viel Sorgfalt verwandt.

wenigen, die seiner Schrift Beachtung geschenkt haben ¹⁾, herrscht über seine Lebenszeit keine Meinungsverschiedenheit; bereits der erste Herausgeber, der aus der Chronik des Leo von Ostia als Empfänger den im Jahre 1055 erhobenen, im Jahre 1057 gestorbenen Abt Petrus von Montecassino ermittelte, hat ihm seinen Platz in der Mitte des elften Jahrhunderts angewiesen.

Aber schon eine flüchtige Durchsicht des kleinen Werkes, dessen belesener Verfasser gelegentlich auch auf staatstheoretische und theologische Lehrmeinungen seiner Zeit hindeuten Veranlassung hat ²⁾, führt zu der Überzeugung, daß es unmöglich vor dem Investiturstreit geschrieben sein könne, und weiter ergibt eine kurze Besinnung, daß Pez, wenn er in dem Geschichtswerk des Leo nach dem Abte Petrus suchte, zu erwägen unterließ, ob die Chronik, die er benutzte, wirklich alle Möglichkeiten eines richtigen Zeitansatzes bot. Das Kloster Montecassino hat auch noch nach dem Jahre 1075, mit dem das Werk des Leo schließt, Vorsteher, die den Namen Petrus führten, gekannt: setzt man den Spielraum für die Zeitbestimmung der Schrift Rufins möglichst weit an, so wären als Empfänger die Äbte der Jahre 1174—1186, 1209—1211 oder endlich 1374—1395 in Betracht zu ziehen ³⁾. Die Entscheidung darüber, wem von diesen dreien die Schrift

¹⁾ Fabricius, *Bibl. Lat. med. et inf. aet.* VI² 130; Chevalier, *Bio-Bibl. s. v. Rufinus*, II 4096; G. Koch, *Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV.*, Berlin 1902, 134 Anm. 1; Fr. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Leipzig 1914, 369. — Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, Berlin 1881, 569 ff., Carlyle, *Hist. of mediaev. polit. theorie in the West*, Edinburgh 1903 ff., und auch Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichte*, Tübingen 1918, kennen Rufins Schrift nicht. Dagegen ist die in der Thomasausgabe von Fretté-Maré III p. 297 als Anmerkung zu *summ. theol.* II, II 29 (*de pace*) gedruckte, offenbar von einem der Herausgeber herrührende Auslassung über die verschiedenen Arten des Friedens so stark von Rufin abhängig, daß sein Name nicht hätte verschwiegen werden dürfen. — Einen unveränderten Abdruck des bei Pez vorliegenden Textes hat Migne, *Patr. Lat.* 150, Sp. 1591 ff. gegeben; nach ihm wird im folgenden zitiert werden.

²⁾ U. a. wird II 9, col. 1617 die Lehre vom Herrschaftsvertrage erwähnt (Koch a. a. O.; Kern a. a. O., dessen Bemerkungen aber nicht stichhaltig sind), und die Siebenzahl der Sakramente steht II 24, col. 1633 bereits fest.

³⁾ Gattula, *Hist. abb. Cassin.*, Venedig 1733, 331. 435. 503.

über das Gut des Friedens wirklich gewidmet gewesen ist, hängt davon ab, ob man einem von ihnen einen Bischof Rufin als Zeitgenossen zuordnen kann. Auf die Gegend, in der man diesen zu suchen hat, weist nicht nur seine enge Verbindung mit Montecassino hin; auch der Soranus episcopus, der Bischof von Sora, dem er die Anregung zu seiner Schriftstellerei verdankte, deutet auf den nördlichen Teil des heutigen Campanien. Nun ist dort in der Tat am Ende des zwölften Jahrhunderts ein Bischof Rufinus nachzuweisen, der zu Sora in den engsten Beziehungen stand und dessen Sprengel außerdem so unbedeutend war, daß es mehr als nur den Sinn einer Formel hatte, wenn er sich dem angesehenen Abt von Montecassino gegenüber als einen ‚so niedrigen wie unnützen Bischof‘ bezeichnete: es ist der um das Jahr 1180 lebende, wahrscheinlich letzte Bischof von Atina, dessen kleiner Amtsbereich vielleicht noch vor dem Beginn des neuen Jahrhunderts dem benachbarten Sora angegliedert wurde ¹⁾. —

Die Abhandlung über das Gut des Friedens, die am Ende des zwölften Jahrhunderts Rufin von Atina, angeregt durch den Bischof von Sora und auf Bitten des Abtes von Montecassino, vermutlich auch unter dem Eindruck bestimmter Zeitereignisse ²⁾, verfaßt hat, gibt sich als eine Betrachtung über die nach Art und Wert verschiedenen Formen des Friedens, dessen mögliche Ausprägungen im Hinblick auf eine ausgedehnte Sammlung in Betracht kommender Bibelstellen und unter Verwertung einer nicht geringen Belesenheit im einzelnen besprochen werden. Nach einer kurzen Auseinandersetzung über die mystische Bedeutung

¹⁾ Ughelli, *Italia sacra*², Venedig 1717, X 26; Cappelletti, *Le chiese d'Italia* XXI, Venedig 1870, 366; Gams, *Ser. episc.* 926.

²⁾ II 18, col. 1623 wird Rom genannt, *quae prius, dum in ea pax fuit, domina fuit mundi, nunc autem paene iacet humiliata seditionibus et bellis civilibus conquassata*. II 29, col. 1634 f. spricht Rufin über die Haeretiker und Schismatiker mit einer Erbitterung, die kaum nur angelesen ist. Über die allgemeinen Zustände in den Gemeinden macht er im übrigen II 21, col. 1627 eine Bemerkung, die nicht übersehen zu werden verdient: *dum praelati in ecclesia aeterna gaudia reprobis auditoribus praedicant, nullam in eorum cordibus laetitiam generant, dum quidquid iis de caelestibus dicitur fabulosum putant; et dum eis patres eorum futura minantur supplicia, non compunguntur, non ingemiscunt, quia nihil esse infernum, nullos post hanc vitam cruciatus arbitrantur*.

des Wortes *pax*, das mit seinen drei Buchstaben und dem Fehlen einer Pluralbildung die göttliche Dreieinigkeit versinnbildliche ¹⁾, beginnen die Darlegungen über den Frieden selbst mit einer Erklärung seines durch zwei Bezugsrichtungen gekennzeichneten Begriffes und einer allgemeinen Bemerkung über seinen Wert. Unter Berücksichtigung der von Augustin civ. Dei XIX 13 gebrachten *pax*-Tafel mit ihrer Aufführung und Wesensbestimmung der möglichen Friedensverwirklichungen wird zunächst I 2, col. 1595 grundsätzlich festgestellt: *pax igitur generalissime demonstrata rei naturalis est qualiscumque tranquillitas sive concors aliquorum inter se numero differentium habitudo. et primus quidem terminus pacem adliminat singulis omnium, secundus vero eam licet non singulis, multitudini tamen plurium et universitati contribuit singulorum*. Die Betrachtung über den Wert und die Wirkungsmacht des Friedens schließt unmittelbar an. Für den Friedenstrieb der Lebewesen werden Beobachtungen vorgebracht, die civ. Dei XIX 12 entnommen sind. I 2, col. 1595: *adeo autem magnum dulceque est ipsum bonum pacis, ut nemo tam perditus tamve efferus sit, quin obtinere hoc bonum appetat et gaudeat de obtento. etsi enim*

¹⁾ Die Erläuterungen über den dritten Buchstaben, das x, mögen hier um des Beispiels willen und zugleich auch deshalb abgedruckt werden, weil der Text bei Pez und Migne nicht lesbar ist. I 1, col. 1595: *ne (ut Pez: correxi) autem conceptio huius nominis impleta permaneat, tertia littera, scilicet x, duabus praecedentibus adtexitur (adtaxatur Pez: correxi), quae personam Spiritus Sancti per geminum modum praefigurat, videlicet per naturam vocis et ordinem dispositionis. per vocis naturam, quia duplex consonans est, in quo merito Spiritum Sanctum indicat propter duplicem, quae in eo intellegitur, consonantiam charitatis: unam per quam Patrem Filio, alteram per quam creaturam coniungit Creatori; est enim, ut doctor Augustinus divinissimus tradidit (de trin. VII 2, 6, Migne 42, 938), est, inquam, Spiritus Sanctus amor utrumque coniungens nosque subiungens. per ordinem dispositionis, quomodo haec littera tertia est a fine, hoc est antepaenultima. duae enim tantum post istam in abecedario sequuntur, y et z. harum ergo trium litterarum x prima est, per quam (quod Pez: correxi) illa mysterii forma concipitur, quod, cum tres sint rationabilium spirituum species, videlicet incircumscribibilis, circumscribibilis sed non circumclusibilis, circumscribibilis pariter et circumclusibilis, de his tribus Spiritus Sanctus primus est, scilicet incircumscribibilis spiritus, circumscribibilis sed non circumclusibilis spiritus angelicus, circumscribibilis pariter et circumclusibilis humanus Es wäre wichtig zu wissen, woher die Lehre von den drei species der spiritus rationabiles stammt.*

plerique, sicut testis est Paulus, sine affectione, sine foedere sint (Rm. 1, 31), *nullum volentes cum aliis vel humanitatis affectum vel commercium adunare concordiae, qualem Cacus illum semi-hominem et Timonem Atheniensem fuisse referunt, nullus tamen est, qui apud se ipsum habere pacem non diligit, dum concussionem suam, perturbationem et inquietudinem convincitur exhorrere. quo fit, ut etiam qui bella volunt, pacem cupiant per bella mercari. nam et illi, qui pacem, in qua sunt, perturbari desiderant, non pacem oderunt, sed eam pro suo malunt habere arbitrio commutatam.* Weiter wird auch die Tatsache nicht übergangen, daß alles, was ist, insofern es ist, in sich befriedet ist. I 2, col. 1596: *secundum magnum Dionysium nihil existentium erit, quod ab omni pacis penitus unitate deciderit. quod enim omnino inquietum et multum et illocatum est, neque esse est neque in existentibus. cui sententiae concinit, quod Latinorum instructor nobilis scripsit: nullo modo naturae, inquit, essent, si non qualicumque pace subsisterent.* Mit vollem Recht ist hier Augustin civ. Dei XIX 13 (II p. 377, 31 f. Domb.) neben Dionys de div. nom. 11, 5 (Migne 3, 952) gestellt ¹⁾: in der Tat vertreten beide dieselbe Behauptung, die im letzten Grunde einer hellenistischen Schrift über den Frieden entstammt ²⁾.

Es folgt, als Überblick, eine Zusammenstellung der verschiedenen Arten des Friedens, mit denen sich die Abhandlung weiterhin im einzelnen zu beschäftigen hatte. Acht paarweise zusammengeordnete Friedensverhältnisse werden aufgeführt. I 3, col. 1596: *est enim pax Dei ad se, pax Dei ad homines; pax angelorum ad se, pax angelorum ad homines; pax diaboli ad se, pax diaboli ad homines; pax hominum ad se, pax hominum ad homines.* Die Anlehnung an Augustin ist unverkennbar. Wie civ. Dei XIX 13 in der pax-Tafel die verschiedenen Friedensverhältnisse, die in den weiteren Darlegungen besprochen werden sollten, aneinandergereiht waren, so wird auch hier vor dem Beginn der ausführlichen Erörterungen knapp aufgezählt, von welchen Friedensbeziehungen

¹⁾ Den Dionys las Rufin in der Übersetzung des Scotus Eriugena; vgl. Migne 122, 1166.

²⁾ Siehe oben S. 139 ff. — Auch Thomas von Aquino beruft sich summ. theol. II, II 29, 2, wo er in engem Anschluß an Augustin zeigt, daß ‚alles nach Frieden strebt‘, auf die der augustinischen Behauptung vom allgemeinen Friedenstrieb gleichlautende Aussage des Dionys.

im folgenden die Rede sein soll. Anders jedoch als Augustin, der seine *pax*-Tafel und die näheren Betrachtungen über ihre einzelnen Glieder im wesentlichen der antiken Philosophie verdankte, erwähnt Rufin nur die Friedensbeziehungen, die für ihn als Christen eine Bedeutung hatten: Gott, Engel, Teufel und Menschen sind die Mächte, um die sich das christliche Denken bewegt.

Von dem, was Rufin über die genannten acht Friedensverhältnisse zu sagen hat, verdienen eine nähere Betrachtung nur seine Auslassungen über den doppelten Frieden der Menschen; über den Frieden Gottes, der Engel und des Teufels hätte auch ein anderer kaum wesentlich mehr zu bringen gewußt als die jeweilige, im Hinblick auf Augustins *pax*-Tafel formulierte Begriffsbestimmung, eine Zusammenstellung einschlägiger Bibelstellen und wenige erläuternde Bemerkungen¹⁾. Für die beiden Arten des dem Menschen zukommenden Friedens vermag Rufin je drei Beziehungen nachzuweisen. Der Mensch kann in diesem Dasein schlecht oder gut, im jenseitigen Leben selig sein; danach scheidet sich, wenn man zunächst die *pax hominum ad se* betrachtet, die *pax malorum* als *carnis et mundi blandiens prosperitas* von der *pax bonorum* als der *bonae conscientiae laeta securitas* und diese wieder von der *pax beatorum*, die als *rationis et sensualitatis in delectatione supernorum perfecta consensio* bestimmt wird. Der Friede der Schlechten besteht in einem falschen und innerlich unwahren Glück. Haben sie Überfluß an allem, so scheinen sie Frieden zu besitzen, in Wirklichkeit aber regt sich in ihnen doch das Gewissen, das sie nicht zur Ruhe und also auch nicht zum Frieden kommen läßt. Schädlich aber ist ihr Scheinfriede nicht nur ihnen selbst, sondern auch den glaubensschwachen

¹⁾ Für den Frieden Gottes zu sich selbst verweist Rufin I 3, col. 1596 wieder auf die Friedensgedanken bei Dionys; da er den Text des Scotus (s. o. S. 228 Anm. 1) nicht richtig abteilte, sind in der Stelle, die er ausgehoben hat, de div. nom. 11, 1, Migne 3, 952 (*ipsa enim est omnium adunatrix bis participatione divinae pacis*), die drei letzten Worte überschüssig. In der Besprechung der *pax angelorum ad se* erinnert er I 9, col. 1604, wie es nahe lag, an die himmlische Hierarchie des Dionys; in diesem Zusammenhange verwertet er außerdem I 10, col. 1604 die Bemerkungen Gregors des Großen mor. XVII 12, 17, Migne 76, 19 über die Eintracht der Engel.

unter ihren Mitmenschen ¹⁾, die an Gottes gerechter Weltordnung zu zweifeln beginnen, wenn sie sehen, wie gut es denen geht, die eigentlich nur Unglück und Strafe verdienten. Abgesehen jedoch davon, daß den Sündern ein wirklicher Genuß ihres äußeren Wohlergehens in den meisten Fällen unmöglich ist, wird ihnen auch die letzte Spur eines Friedens am Tage des Gerichtes für alle Ewigkeit genommen werden. Das Ende, das die *mali* erwartet, ist der unaufhörliche Kampf, wie ihn Augustin dem höchsten Gut der Frommen, dem ‚Frieden in ewigem Leben oder dem ewigen Leben in Frieden‘ mit aller Schroffheit gegenübergestellt hatte. Gibt Rufin I 14, col. 1606, wo er die Pein jenes ewigen Kampfes schildert, selbst im Ausdruck kaum verändert wieder, was er civ. Dei XIX 28 las ²⁾, so ist es dagegen bezeichnend, daß er in den Ausführungen über die *pax bonorum*, die er mit der ganzen Wirkung eines stark betonten Gegensatzes diesem warnenden Hinweis auf das Ende der Sünder folgen läßt, von Augustin nichts übernimmt; aus einer einzigartigen Bewertung des menschlichen Lebens heraus gesprochen, konnten die Sätze, in denen Augustin dem irdischen Dasein wahren Frieden hatte versagt sein lassen, hier nicht die Bedeutung haben, welche auf der anderen Seite die stoischen Aufstellungen über die Unerschütterlichkeit des Weisen besaßen, die sich, wie schon Ambrosius gezeigt hatte ³⁾, unschwer mit der christlichen Friedensverheißung verbanden. Rufins Auslassungen über die *pax* der Guten zeigen demgemäß zu einem nicht unwesentlichen Teile antikes Gepräge. I 15, col. 1608: *quieta est haec pax, nullis attonita rumoribus, nullis agitata tumultibus, nullis afflictionibus conturbata, quia etsi tribulatio carnis circumsecus obstrepat, si mundi rabies forinsecus saeviat, huius tamen possessor pacis animus beatæ quietis semper otii potietur* col. 1609: *secura deinde est haec pax, in qua velut in arce quadam mens posita adversae dominationis terrores despicit, minas despuit, contemnit ferociam et omnem omnino contrariae fortitudinis velut stipulam computat saevitatem est enim mens iusti velut*

¹⁾ Es sind die I 13, col. 1605 genannten *infirmi Christiani* (*informi* Pez: *correx*).

²⁾ Siehe oben S. 90 Anm. 1. Daß die anschließenden Bemerkungen über die *pax Aegyptiorum* nicht hierher gehören, ist bereits oben S. 224 Anm. 1 gesagt.

³⁾ Vgl. de Jacob et vita beata II 6, 28, CSEL 32 2, 48; s. oben S. 220.

sublimior pars mundi, quae caelo confinium in nubem non cogitur, in tempestatem non agitur, non versatur in turbinem, — non mugiunt ibi tonitrua, non saeviunt fulmina, flamina non iurgantur. sic et beatus animus, cuius conversatio in caelo est. tanto enim iam virtutis culmine subvectus eminet, ut nullis umquam minarum fragoribus, nullis terrarum nimbis, nullis bellorum diluviis eius possit firmitas concuti, serenitas obnubi, tranquillitas perturbari. Indem endlich auf die Besitzer dieses in aller äußeren Bedrängnis sich bewährenden Friedens die Seligpreisung der *pacifici*, die im anderen Leben Gottes Söhne heißen werden, angewandt wird ¹⁾, ergibt sich der Übergang zu der *pax beatorum*, mit deren Beschreibung nun notwendig wieder augustinische Gedanken aufgenommen werden. Die *rationis et sensualitatis beata consensio*, als die I 16, col. 1609 der vollkommene Friede der Seligen bestimmt wird, ist, auf einen kurzen Ausdruck gebracht, nichts anderes als der erlösende Endzustand, den Augustin am Ausgang des neunzehnten Buches der *Civitas Dei* den Gläubigen als Lohn für ein in allen zeitlichen Anfechtungen standhaftes Leben verheißen hatte. Die Paulusworte von dem Fleische, das gegen den Geist streitet (Gal. 5, 17), und von dem Gesetze der Sünde, das in den Gliedern wohnt (Rm. 7, 23—25), führt Rufin in diesem Zusammenhange, um auf die im irdischen Dasein unentflieharen und erst im Jenseits überwundenen Hemmungen des Willens hinzudeuten, in derselben Weise an, wie Augustin sich auf eben diese Bibelstellen zu stützen pflegte, wenn er von den Grundtatsachen des durch Kampf und Kampfbereitschaft gekennzeichneten menschlichen Lebens sprach ²⁾. So ist in seinem vollen Sinne auch jener Satz nur aus augustinischem Geiste zu verstehen, mit dem Rufin, fast zu schroff gegenüber der zuvor geäußerten Meinung über den unerschütterlichen Friedensbesitz der wahren Gläubigen, den höchsten Frieden weit von allem dem getrennt sein läßt, was im irdischen Dasein verwirklicht zu werden vermag. I 16, col. 1610: *quae utique pacis summa quaeri hic potest, sed inveniri numquam potest* ³⁾.

¹⁾ Die Bedeutung, die Rufin mit dem Worte *pacificus* verbindet, entspricht, wie man sieht, nicht der ursprünglichen Absicht des griechischen Ausdrucks *εἰρηνοποιός*, dessen eigentlicher Sinn freilich schon früh abgewandelt war; vgl. oben S. 214f.

²⁾ Siehe oben S. 44.

³⁾ Das Bewußtsein, daß der Friede, den der Mensch in diesem Leben

Auch der Friede, den die Menschen untereinander haben, ist, wie Rufin im zweiten, der Besprechung der *pax hominum ad homines* gewidmeten Buche mit sichtlicher Freude an gelungener Gliederung ausführt, nach drei Arten unterschieden. II 1, col. 1611: *pax Aegypti est malorum in unam pravitatem conspiratio, pax Babyloniae est tam malorum quam bonorum ab externo vel civili bello privatave rixa tuta conversatio, pax Jerusalem Christianae societatis fraternitas aestimatur. pax Aegypti communionem criminum, pax Babyloniae communionem rerum, pax Jerusalem communem virtutum omnium exigit facultatem. pacem Aegypti diabolus, pacem Babyloniae mundus, pacem Jerusalem conciliat Christus. pacem Aegypti facit superbia, fovet impunitas, firmat pertinacia; pacem Babyloniae facit*

zu erreichen vermag, dauernden Störungen ausgesetzt und durchaus unvollkommen ist und daß er mit jenem nicht verglichen werden kann, der die Gläubigen als höchste Segnung im Jenseits erwartet, ist dem Abendlande seit Augustin, dessen eindringliche Sprache überzeugend gewirkt hatte, immer in voller Klarheit gegenwärtig geblieben. Die Berechtigung, einen scharfen Unterschied zu machen, gaben die eigenen Worte Christi Joh. 14, 27 *pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*, die bereits Gregor der Große so ausgelegt hatte, daß Jesus einen gewissen Frieden für dieses Leben zu hinterlassen verspreche, seinen wahren und vollkommenen Frieden aber dem künftigen Dasein vorbehalte: *hic relinquo, illic do; sequentibus relinquo, pervenientibus do* (hom. XXX 3, Migne 79, 1222; vgl. reg. past. III 23, Migne 77, 90 und besonders in sept. psalm. poen. expos. VII 15, Migne 79, 654 [zu Ps. 142, 12]: *super pacem* [Jes. 57, 19] . . . , *quam dilectis suis in hac vita tribuit, in aeterna felicitate aliam divina misratio dabit, ut iam caro non repugnet spiritui nec aliqua ullius turbationis subrepat occasio omnibusque iam compositis ut reformata in melius humana natura nemo iam cadere, nemo possit peccare. haec est pax Christi, quam apostolis ipse promisit dicens ‚pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis‘; in quo notandum, quia cum bis eis suam pacem promisit, intellegamus sanctos Dei quandam in hac vita pacem habere, sed veram perfectamque pacem ibi solummodo inventuros, ubi eos iam nulla vana movebit cogitatio, nulla turbabit illusio, cum eripuerit Deus animos eorum de morte, oculos eorum a lacrimis, pedes eorum a lapsu. hanc pacem Christus solus habuit , nos vero, quamdiu corruptibili carne premimur et corporis innectimur nodis, integrae illius perfectaeque pacis ignari vane conturbamur, irrepentibus nobis terrenarum illecebris cupiditatum et cogitationibus vanis, quae frequenter quasi facto agmine ex improvise erumpentes mentem confundunt atque alio quam proposuerimus animum trahunt.) — Die gleiche Deutung der Friedensverheißung Christi findet sich bei Rufin I 16, col. 1610.*

iustitia, alit humanitas, firmat prudentia; pacem Jerusalem facit charitas, nutrit pietas, firmat humilitas.

Das Vorbild für die Anlage des zweiten Buches gab wieder Augustin. Daß für die Angehörigen des Gottesreiches Friede und Sicherheit in dieser Welt dieselbe Bedeutung haben, welche der in der babylonischen Gefangenschaft gewährte Friede vor Zeiten für die Juden besaß, war civ. Dei XIX 26 unter wörtlicher Anwendung des Ausdrucks *pax Babylonis* ausgesprochen worden. Dagegen sind die *pax Jerusalem* und die *pax Aegypti* eigene, wenn auch in den zugrundeliegenden Vorstellungen von Augustin abhängige Bildungen Rufins, von denen die eine sich nach der Anschauung richtet, daß die *civitas Dei* als ein anderes Jerusalem zu betrachten sei, während die zweite von Rufin selbst frei geschaffen ist. Von Ursprung, Bestand und Störung des ‚ägyptischen‘ Friedens ist zunächst die Rede. Unter dem Schutze des Teufels stehend, beruht er auf dem anmaßenden Hochmut aller an ihm Beteiligten, so freilich, daß dieselbe Kraft, die ihn zustande bringt, auch zu seiner Auflösung beiträgt. Denn darin äußert sich, wie in Anlehnung an Augustin civ. Dei XIX 12 (II p. 375, 11 ff.) erinnert wird, das Wesen der *superbia*, daß sie das *singularitatis privilegium* erstrebt und jeden gemeinsamen Besitz meidet; ja, sie legt es geradezu darauf an, Aufrührer und Widerspenstige vor sich zu haben, um sich über diese erhöhen zu können ¹⁾. Daher ist es Pflicht aller derer, die den wahren Frieden lieben, nichts mit der *pax Aegypti*, die ihre Angehörigen zuletzt in das ewige Feuer führen wird, gemein zu haben und sich ihr vielmehr nach Kräften zu widersetzen; das Wort Christi, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, wird auch von Rufin, welcher damit der schon in der alten Kirche üblichen Auslegung folgt ²⁾, in dem Sinne verstanden, daß in ihm das Einschreiten gegen jeden ungerechten Frieden gefordert werde ³⁾.

¹⁾ Als Beweis werden die Worte angeführt, die Cäsar bei Lucan III 365 f. zu den Massalioten spricht. II 3, col. 1612: *sicut quendam virum superbissimum et Romanae rei publicae insignissimum perduellem iactante ore dixisse lectionis scholasticae rudimenta tradiderunt: Hostes mihi deesse nocet damnumque putamus armorum, nisi, qui vinci potuerunt, rebellant.*

²⁾ Vgl. oben S. 111 Anm. 1 Ende.

³⁾ Doch mildert Rufin die Strenge des Ausspruches; der *perniciosa pax* soll man sich widersetzen *gladio verbi et ardore divini zeli* (II 7, col. 1614).

Der *pax Aegypti* folgt die *pax Babyloniae*, welche den Zustand des öffentlichen Friedens bedeutet, der ohne Unterschied Gute wie Schlechte umfaßt. Es ist verständlich, daß in dem langen Abschnitt, der von ihr handelt, das Belangreichste von allem steht, was Rufin überhaupt zu sagen hatte. Die bemerkenswertesten Ausführungen sind gleich anfangs den drei Voraussetzungen gewidmet, auf denen jener Friede beruht: der *iustitia*, *humanitas* und *prudencia*, durch die er begründet und erhalten wird. Die Erörterungen zunächst über die *iustitia* führen tief in naturrechtliche Gedankengänge hinein. Sie verdienen es, wörtlich mitgeteilt zu werden. II 8, col. 1615: »Die Gerechtigkeit, die in allen Menschen Kinder eines einzigen Stammvaters erkennt, gibt ihnen als Geschwistern alle Dinge zu gemeinsamem Gebrauch, indem sie ihnen allen als gemeinsames Haus jene herrliche Heimstätte dieser Welt zuerkennt, von welcher der Prophet sagt: ‚o Israel, wie groß ist das Haus des Herrn und wie weit ist die Stätte seines Besitzes‘ (Baruch 3, 24). Riesengroß wahrlich ist jenes Haus, welches Reiche zugleich und Arme, Hohe und Niedrige, Alte und Junge in seinem weiten Schoße aufnimmt und umschließt. Wie prächtig ist der Baugrund dieses Hauses, die Oberfläche der Erde nämlich, die übersät ist mit Blumen von weißer und purpurner, goldener und tiefroter und tausenderlei anderer Farbe; wie herrlich ist sein Dach, des Himmels Antlitz, strahlend mit der Sterne Reigen wie mit edelsteinbesetzter Tafelung. Wie reiche Vorratskammern für Speise und Trank hat man in diesem Hause an den Sträuchern und Quellen; wie viele Kästen duftender Spezereien ¹⁾ an den Blumen und Kräutern. In diesem Hause ist nachts der Glanz des Mondes wie eine Leuchte und tags die Glut der Sonne wie ein wärmender Ofen ²⁾. In diesem Hause werden statt Betten Lager aus Gras bereitet, und statt der gehorsamen Unterordnung der Sklaven leisten die Elemente freiwilligen Dienst. So aber ist

¹⁾ *odoraminum myrrhothecae*; das ungewöhnliche griechische Wort ist auffallend. Vgl. auch nächste Anm.

²⁾ *calor solis pro hypocaustate* (statt, wie zu erwarten wäre, *pro hypocausto*), was im Tegerns., der für das zweite Buch der einzige Textzeuge ist, durch eine Interpolation erklärt wird: *illo videlicet aestuario, quod hiberno tempore anhelantibus consuescit ignibus vaporari*. — Griechische Wortbildungen verwendet Rufin öfters.

dieses Haus allen gemeinsam, wie es selbst allen ohne Unterschied Eingang und Ausgang gewährt. Das hat der Weise gezeigt, als er sagte: ‚Auch ich fürwahr bin ein sterblicher Mensch gleich allen anderen, aus dem erderschaffenen Geschlechte jenes ersten Menschen, und im Mutterleibe wurde ich zu Fleisch gestaltet; in zehnmonatiger Frist rann ich zusammen im Blute aus Mannes-samen, und als ich geboren war, atmete ich die allen gemeinsame Luft, und ich fiel auf die wesensgleiche Erde, und wie alle anderen ließ ich als ersten Laut klägliches Weinen hören. Denn kein König hat einen anderen Ursprung seines Werdens. Ein einziger Weg also führt ins Leben herein, und gleich ist der Weg, welcher hinausführt‘ (Weish. Salom. 7, 1 ff.). Denn nackt werden wir geboren, nackt sterben wir; kein Unterschied ist im Tode zwischen reichen und armen Menschen, höchstens daß die einen unter übleren Gerüchen verwesen als die anderen Während also die natürliche Gerechtigkeit die Welt selbst und alles was in ihr ist, zu gemeinsamem Besitz bestimmte, hat später die Habsucht die Besitzrechte unter einzelne verteilt. Daraus ergab sich dann das Streben nach Gewinn, die Sucht nach Ehren, Streit und Zank und kriegerische Kämpfe, und diese Seuche des Unheils wird nie gesühnt werden können, wenn nicht einmal in der Menschen-brust diese Gerechtigkeit wieder aufglimmen wird und, vielleicht nicht vollkommen, aber doch in gewissem Maße, der Rückweg gefunden werden wird zu jener schönen Besitzgemeinschaft früherer Zeiten: so daß die, welche miteinander stritten, welche Aufrührer und Feinde waren, welche von irdischem Gut niemals etwas einträchtig zu besitzen vermochten, nun, da das billige Wesen der natürlichen Gerechtigkeit in ihnen aufkeimt, sich in ihrer Gesinnung vereinen und Freundschaften und Verwandtschaften eingehen, mögen sie auch damit in Sprache und Sitte noch keine Gemeinsamkeit erzielen. Diesem großen Gut, welches die natürliche Gerechtigkeit bewirkt, werden wir keinen anderen Namen mit besserem Rechte zuweisen können als den des Friedens, wofern wir beherzigen, daß hier nicht vom Frieden Jerusalems gesprochen wird, welcher, wie noch auszuführen ist, über höhere Belohnungen frohlockt, sondern daß von dem Frieden die Rede ist, über den wir zu handeln begonnen haben, nämlich vom Frieden Babylons. Gleichwohl kann man sagen, daß gewissermaßen eine göttliche Gerechtig-

keit den babylonischen Frieden schafft, wenn man erwägt, daß alle Menschen eines Geschlechtes sind, nicht nur nach dem Gesetze des Fleisches, sondern auch nach ihrer Ähnlichkeit mit Gott; denn ‚seines Geschlechtes‘, sagt Arat, ‚seines Geschlechtes sind wir‘¹⁾. Da wir also Gottes Geschlecht sind und nach dem herrlichsten Bilde Gottes in gleicher Weise alle gebildet werden, dürften wir, die wir durch eine solche Gleichheit geeint werden, niemals mit der Verschiedenheit streitender Gesinnung uns gegenseitig entgegentreten, wie auch die Vögel gleicher Art einander freund sind, ohne die Zwietracht feindlichen Hasses zu kennen. Denn ‚die Vögel halten sich‘, nach dem bekannten Worte der Sprüche²⁾, ‚zu ihresgleichen‘.«

Verschiedene Vorstellungskreise treten in diesen ersten Auslassungen über den babylonischen Frieden zueinander: einmal die christliche Anschauung von der Entstehung des gesamten Menschengeschlechtes aus einem einzigen, nach Gottes Bilde geschaffenen Elternpaare, aus der, wie es nicht anders sein konnte, schon früh die Verpflichtung abgeleitet wurde, daß die Menschen als Geschwister ein einträchtiges Leben zu führen hätten³⁾, zum andern die stoischen Gedanken von der im Göttlichen ruhenden Einheit alles menschlichen Wesens und von der freien und offenen, schrankenlosen Weite der schön und zweckmäßig eingerichteten Welt, überdies die christlich-stoische Lehre von der Verschlechterung des Lebens durch die Abkehr von einem ursprünglichen Zustande natürlicher Gerechtigkeit⁴⁾ und endlich der im Anschluß an eine Stelle der Weisheit Salomonis vorgebrachte, mit der Derbheit der Kyniker vertretene Satz von der Gleichheit aller Menschen, wie sie sich in Geburt und Tod offenbare, sowie die bereits in der hellenistischen Friedensmahnung verwertete Beobachtung über die vorbildliche Eintracht bei den

¹⁾ Rufin weiß also, daß Paulus in der Areopagrede Apg. 17, 29 ein Wort des Arat anführt.

²⁾ *sicut proverbii scriptum vulgavit*; gemeint ist Sirach 27, 10.

³⁾ Vgl. Laktanz. div. inst. VI 10, 4, CSEL 19, 514; Augustin civ. Dei XII 22, I p. 549, 5 ff.

⁴⁾ Vgl. das stoffreiche Buch von O. Schillings, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914.

Tieren¹⁾. Auf dieses vielgestaltige Gedankengut gegründet, erinnern die Ausführungen Rufins an die wesentlichsten Tatsachen, die einen allgemeinen Friedenszustand empfehlen könnten, ohne doch in ihren Forderungen überschwenglich zu werden und die wirklichen Verhältnisse des Lebens ganz außer acht zu lassen. Daß Rufin im Gegenteil einen recht offenen Blick für das besaß, was sich in der Welt beobachten ließ, zeigen weiterhin seine Bemerkungen über die *humanitas*, in denen er sich nicht nur über die Pflichten von Volk und Regierung äußert, sondern auch von der Notwendigkeit der Arbeitsteilung, des Güteraustausches und des Erwerbs von Sprachkenntnissen redet. Die *humanitas*, die den Frieden Babylons erhält, bedeutet ihm »die wechselseitige Unterstützung in den Erfordernissen des menschlichen Lebens, wodurch die verschiedene Lage der Menschen, teils befördert durch gegenseitige Dienstleistungen, teils durch den Austausch des Handelsverkehrs gestärkt, in ihrem Zustande erhalten bleibt«. So ist es einmal die Aufgabe der verschiedenen Berufe, für einander zu sorgen, wie etwa der Soldat den Bauern zu schützen und der Bauer den Soldaten zu ernähren hat, ferner aber müssen auch die einzelnen Staaten und in diesen wieder die einzelnen Teilgebiete untereinander ihre besonderen Erzeugnisse austauschen, indem

¹⁾ Vgl. oben S. 107 f. — Der Gedanke von der Eintracht der Tiere könnte hier durch Gregor d. Gr. vermittelt sein, der in seiner Anleitung zur Ermahnung der Streitsüchtigen reg. past. III 23, Migne 77, 90 ebenso wie Rufin gerade auf das Beispiel der Vögel verweist: *admonendi sunt discordes, ut si aures a mandatis caelestibus declinant, mentis oculos ad consideranda ea, quae in infimis versantur, aperiant, quod saepe aves unius eiusdemque generis sese socialiter volando non deserunt et quod gregatim animalia bruta pascuntur; quia, si sollerter aspicimus, concordando sibi irrationalis natura indicat, quantum malum per discordiam rationalis natura committat, quando haec a rationis intentione perdidit, quod illa motu naturali custodit.* — Aus der antiken Literatur ist der Hinweis auf das Verhalten der Tiere von Erasmus übernommen worden, der ihn in seinem vielgelesenen *Bellum* (vgl. *Bibliotheca Erasmiana*, Publ. de l'univers. de Gand I, Gent 1897, 445 ff.) neben anderen antiken Äußerungen über den Krieg — so gleich am Anfang dem als *et elegans et multorum litteris celebratum adagium* bezeichneten Pindarworte γλυκὺς ἀπειρὼ πόλεμος (fr. 110) — verwertet (p. 4 b der Erstausgabe, Basel 1517). Ein letztes Nachwirken des antiken Verfahrens läßt sich in moderner pazifistischer Literatur bei Fr. W. Nicolai, *Biologie des Krieges I*, Zürich 1919, 30 f. bemerken.

sie einführen, was ihnen fehlt, und abgeben, was reichlich bei ihnen vorhanden ist. Nur dann freilich vermag die *humanitas* verwirklicht zu werden, wenn sich die Völker, die miteinander in Handelsbeziehungen treten, verständigen können, und deswegen ist es für den einzelnen notwendig, sich Sprachkenntnisse zu erwerben¹⁾. In den Staaten selbst aber wird der Friede dadurch aufrechterhalten, daß das Verhältnis zwischen König und Volk und überhaupt zwischen Höherstehenden und Untergebenen gut geordnet ist. Wer regiert, ist zu Schutz und Fürsorge verpflichtet, hat seinerseits aber auch Anspruch auf Gehorsam und die Erfüllung der geforderten nötigen Leistungen. Herrscher und Beherrschte sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig, da die einen ohne die Umsicht ihrer Führer dem Tode ausgeliefert wären, die anderen ohne die Unterordnung des Volkes ihre hohe Stellung nicht innehaben könnten. Die Lehre vom Herrschaftsvertrage, der Rufin mit diesen Gedanken entspricht²⁾, wird schließlich auch insofern von ihm berücksichtigt, als er auf die Entstehung der Herrschaftsverhältnisse eingeht und diese aus einer stillschweigenden Übereinkunft erklärt, welche dahin ziele, »daß einerseits der König das Volk mit Menschlichkeit regiere, andererseits das Volk nicht vergesse, dem König mit bestimmten Steuern und Abgaben ehrfurchtsvoll entgegenzukommen«.

Bestärkt wird der babylonische Friede durch die *prudentia*, von der Rufin so viel zu sagen weiß, daß sie als Eigenschaft der Könige, wie sie in vorbildlicher Weise in Salomon verkörpert war³⁾, das Wohl der Völker zum Ziele hat⁴⁾, während sie weiter

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß Rufin nicht etwa die Kenntnis des Lateinischen für hinreichend erachtet.

²⁾ Vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht III, Berlin 1881, 569 ff.; s. auch oben S. 224 Anm. 2.

³⁾ Die Regierungszeit Salomos wird nach Josephus Arch. VIII 211 (lat. Übersetzung) auf achtzig Jahre angegeben.

⁴⁾ Wem Rufin die Kenntnis der von ihm in diesem Zusammenhange (II 10, col. 1618) erwähnten Forderung Platons, daß die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige sein sollten (Staat 473 D), zu verdanken hat, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Am nächsten liegt die Annahme, daß ihm die Lehre aus Laktanz div. inst. III 21, 6 bekannt gewesen ist; freilich wird ihr dort nicht zugestimmt, und der *facundissimus doctor*, auf den Rufin sie zurückführt, müßte dann Platon selbst sein. Wenn man voraussetzen

im allgemeinen die Menschen veranlassen wird, den Frieden nach bestem Vermögen zu wahren und ihn jedenfalls, sollte er wirklich verletzt worden sein, sofort wiederherzustellen. Daß freilich diese Vorschrift nicht dahin zu verstehen ist, als ob jeder mit jedem unterschiedslos Frieden halten müsse, machen die folgenden Kapitel, II 12—14, deutlich.

Das Christentum hat, so oft es auch vom Frieden in allen seinen verschiedenen Bedeutungen sprach, niemals grundsätzlich behauptet, daß der Mensch ohne Rücksicht auf den Einzelfall zur unbedingten Wahrung des Friedens verpflichtet sei. Wenn das Bewußtsein von dem hohen Wert des Friedens, das durch die in der christlichen Sprache gebräuchliche vielseitige und eigenartige Verwendung des Friedensbegriffes ausgebildet und wachgehalten wurde, dazu führte, die mannigfachen in der menschlichen Gesellschaft bestehenden Friedensbeziehungen mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten, so waren diese, wenn man auf ihre sittliche Gültigkeit sah, im einzelnen doch in dem Grade voneinander verschieden, daß mit klarer Bestimmtheit die Forderung ausgesprochen werden konnte, sie seien nicht alle in gleichem Maße zu billigen und zu bewahren. Als Lebensäußerung des staatlichen Selbsterhaltungswillens ist der Krieg von der Kirche nie verworfen worden, seitdem ihn Augustin in platonisch-stoischem Sinne als Mittel zur Verwirklichung des Friedens erklärt und seine Berechtigung für den Fall erwiesen hatte, daß er in stetem Hinblick auf den wahren, auch dem Gegner förderlichen Frieden geführt werde¹⁾, und für das persönliche Verhalten der einzelnen

dürfte, daß Rufin noch Ciceros Werk über den Staat gelesen habe (siehe unten S. 243 Anm. 1), so könnte man vermuten, daß der Satz dieser Schrift entnommen sei, in deren erstem Buche (prooem.) er sehr wohl seinen Platz hätte haben können.

¹⁾ S. oben S. 138 Anm. — Über die Stellung, die das Christentum der ersten drei Jahrhunderte zum Kriege und zum Kriegerstande einnahm, hat Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905, gehandelt. Im Heere, für dessen Wohlergehen die Kirche zu beten pflegte, hat es Soldaten, die den christlichen Glauben angenommen hatten, stets gegeben, und bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ist kein Anstoß daran genommen worden, daß sie auch nach ihrem Übertritt den Dienst weiterhin versahen; für sie wie für alle anderen galt das Wort, daß der Gläubige in dem Stande bleiben solle, in dem der Ruf Gottes ihn getroffen hatte. Später, als die Hoffnung

Christen galten die Vorschriften und Regeln Gregors des Großen, welche die Gläubigen zwar zu friedlichem und einträchtigem Leben ermahnten, zugleich aber in engem Anschluß an Augustin ausdrücklich vor der Überschätzung des irdischen Friedens und der Gefahr, ihn als Selbstwert zu betrachten, warnten und statt übertriebener Friedfertigkeit ein entschiedenes und furchtloses Einschreiten gegen alles Schlechte verlangten¹⁾. In Übereinstimmung mit diesen Anschauungen erklärt Rufin, daß mit der Liebe zum babylonischen Frieden der offene Kampf gegen die *pestilentes*, die *persequentes* und die *rebellantes* durchaus vereinbar sei²⁾. Wie Gregor weist er darauf hin, daß auch Paulus Rm. 12, 18 seine Friedensmahnung (*si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*) nicht ohne Einschränkung ausgesprochen habe, und ebenfalls nach Gregors Vorgang erinnert er an die alttestamentliche Erzählung von den Söhnen Levis, die im Lager ihre zum Götzendienst abgefallenen Brüder, Freunde und Verwandten töteten (2. Mos. 32, 28), und an die Geschichte von Phinees, welcher den mit einer Midianiterin verkehrenden

auf das nahe Weltende vergangen war und sich die Notwendigkeit ergab, die Verhältnisse des irdischen Lebens mit größerer Aufmerksamkeit als bisher zu betrachten, wurde wie über andere Fragen so auch darüber, ob Christentum und Kriegsdienst miteinander vereinbar seien, eine klare und grundsätzliche Entscheidung verlangt. Tertullian hat auf das schärfste die Auffassung verteidigt, daß der göttliche und der menschliche Fahneneid unverträglich seien und daß ein und dieselbe Seele nicht Gott und dem Kaiser zugleich dienen könne. Aber seine Forderungen haben sich nicht durchzusetzen vermocht, und wenn auch Origenes in demselben Geiste, in welchem er die Kriegserzählungen des Alten Testaments nur allegorisch verstehen zu sollen glaubte, mit Nachdruck erklärte, daß die Christen, denen jeder Streit und Kampf verboten sei, auch dann nicht zu Felde zögen, wenn der Kaiser es verlangte, so hat sich in Wirklichkeit doch die Zahl der christlichen Soldaten unter Duldung sowohl des Staates wie der Kirche ständig vermehrt. Als endlich, im wesentlichen gerade auch mit Rücksicht auf das Heer, die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben war, ist die Notwendigkeit des Kriegsdienstes sogleich ausdrücklich von der Kirche anerkannt worden. Aber erst Augustin hat gezeigt, inwiefern der Krieg, der in jedem Falle als Erziehungsmittel Gottes begriffen werden müsse (vgl. oben S. 81 Anm. 2), auch sittlich gerechtfertigt sein könne.

¹⁾ Regula pastoralis III 23, Migne 77, 89 ff.

²⁾ II 12, col. 1619: *quos utique pace non fovere (vovere Pez: correxi), sed bello lacessere magis expediet.*

Juden niederstieß (4. Mos. 25, 8). Wie der einzelne im Hinblick auf diese Beispiele verpflichtet ist, alle die, welche sich der Sünde ergeben haben (die *pestilentes*), nach Kräften bis zur völligen Vernichtung zu bekämpfen, so hat andererseits der Staat die Aufgabe, gegen Verbrecher (*persecutores*) und Hochverräter (*rebelles*) mit unnachsichtiger Strenge einzuschreiten. In einer Zeit, welche die Herrschaft des Kaisers von allen Seiten umstritten und durch Auflehnungen und Angriffe bedroht sah, bekennt sich Rufin mit bemerkenswerter Entschiedenheit zum Reiche, wenn er, gestützt auf Christi Wort, daß man dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist, und unter Berufung auf die vergilischen Verse, die das Herrscherrecht des römischen Volkes verkündeten, von der Notwendigkeit des Kampfes gegen die Rebellen spricht, »welche das Joch der gesetzmäßigen Herrschaft abzuschütteln und eine unerlaubte Freiheit anmaßend sich zu erringen suchen, dabei sogar die Gesandten des Staates zurückweisen und, indem sie keine Steuern zahlen und keine Abgaben liefern, die königlichen Anordnungen verachten«. Der Staat, dessen Ansprüche er so mit wenigen bestimmten Worten verfiicht ¹⁾, ist der Erbe und der Rechtsnachfolger jenes römischen Reiches, dem Augustin einst vorgeworfen hatte, daß es unter Kriegen und Gewalttaten groß geworden sei. Aber Rufin vermag gleichwohl die berühmtesten der Sätze, mit denen in der *Civitas Dei* der Staat der heidnischen Götter getroffen werden sollte ²⁾, in seine Abhandlung aufzunehmen ³⁾, ohne doch dadurch das Reich gefährdet zu glauben, für das er sich soeben eingesetzt hatte. Es liegt ihm fern, bei der Erklärung, daß alle Eroberungskriege und jedes ungerechte Machtstreben zu verurteilen seien, mit Augustin auch an die Ereignisse der Vergangenheit zu denken und die Tatsachen zu bewerten, die im Ablauf der Geschichte den gegenwärtigen Rechtszustand geschaffen haben. Seine Lehre gilt dem Staate, wie er ist und wie er als unantastbare Gegebenheit

¹⁾ Man darf annehmen, daß die politischen Überzeugungen Rufins in Montecassino geteilt wurden; über die Amtsführung des Abtes Petrus ist freilich nichts bekannt (Tosti, *Storia della badia di Monte Cassino* II, Neapel 1842, 168).

²⁾ Siehe oben S. 164 ff.

³⁾ Aus dem vierten Buch der *Civ. Dei* wird das ganze vierte Kapitel und der letzte Satz des sechsten Kapitels wörtlich angeführt.

anerkannt werden muß. Sie verwirft den Krieg, sofern durch ihn unter Mißachtung alles Rechtes eine Herrschaft über fremde Völker aufgerichtet werden soll, aber sie billigt ihn andererseits, wiederum augustinische Gedanken aufgreifend, als Mittel zur Erzwingung des Friedens. »Denn allein zu dem Zweck wird vom Staate Krieg geführt, zu dem Zweck wird Waffengewalt angewandt, zu dem Zweck sprechen die Gesetze Todesurteile aus, damit das Gut des Friedens allüberall unversehrt gewahrt bleibe.«¹⁾

Der Friede, um den der Staat sich derart zu bemühen hat, weist verschiedene Formen seiner Verwirklichung auf. »An erster Stelle steht die *pax orbis*, es folgt die *pax urbis*, endlich die *pax domus*. Das erste ist ein allgemeiner Friede, das zweite ein bürgerlicher, das dritte ein häuslicher. Die *pax orbis* muß man auch mit den Fremden bewahren, die *pax urbis* mit den Bürgern, den häuslichen Frieden mit den Verwandten . . . Der allgemeine Friede aber, der, wie wir sagten, auch mit den Fremden zu bewahren ist, ebenso wie der, welcher die Bürger verbindet, dieser Friede, sage ich, wird, mag er auch ein häusliches Zusammenleben nicht in sich begreifen, wenn er sich nur bei einigen durch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit festigt, zur *privata pax* und legt sich den süßen Namen der Freundschaft bei. So kommt es, daß auch eine vierte Stufe entsteht, die den drei vorher genannten hinzuzufügen ist, so daß wir, die wir vorher den Frieden des Erdkreises, der Stadt und des Hauses²⁾ errechnet haben, an vierter Stelle den Frieden der Freundschaft zählen.« Die varronischen Aufstellungen von den Wirkungskreisen des Weisen, mit denen sich Augustin im ersten Teile des neunzehnten Buches der *Civitas Dei* befaßt hatte, sind das Vorbild, nach welchem Rufin seine Ausführungen 'über die drei oder vier Stufen des weltlichen Friedens' gestaltet hat. Die Friedensbereiche des Hauses, der Welt und des Erdkreises entsprechen den drei ersten der vier sich erweiternden Lebensbezirke, welche Varro, beginnend mit dem Hause als der kleinsten dauernden Gemeinschaft und endigend mit der

¹⁾ Wie für Augustin ist auch für Rufin der Krieg vorwiegend eine innere Angelegenheit des Staates. Gedacht wird an die Verhältnisse des Weltreiches.

²⁾ Überliefert ist *domus familiae*, doch wird Rufin kaum so geschrieben haben; über Interpolationen im Text vgl. oben S. 234 Anm. 2.

Welt, die Menschen und Götter umspannte, in planvollem Aufbau einander hatte folgen lassen, während der Begriff der *pax amicitiae* auf die Erörterungen über die Freundschaft hinweist, die von Augustin ebenfalls in der Auseinandersetzung mit einer varronischen Behauptung vorgetragen waren. Von der kurzen Bemerkung über die *pax orbis*, über die nur so viel gesagt wird, daß sie Staaten und Landesteile sprachlich und wirtschaftlich einander näher bringe (II 15, col. 1621: *pax generalis . . . inter regna et provincias nundinas communes facit et linguas*), und von den Äußerungen über die *pax amicitiae*, die, zum großen Teil mit biblischen Worten, von den mancherlei der Freundschaft drohenden Gefahren sprechen, unterscheiden sich die Betrachtungen über die *pax domestica* und die *pax civilis* dadurch, daß in ihnen antike Friedensgedanken wiedergegeben werden: wenn Rufin erklärt, daß der häusliche Friede dem staatlichen nachzubilden sei, da das Haus einen Teil der *civitas* darstelle, so führt er damit einen Satz der griechischen *ὁμόνοια*-Literatur an, der ihm aus Augustin *civ. Dei* XIX 16 bekannt war ¹⁾.

Die Aussagen über den Frieden, die Rufin aus heidnischen und christlichen Schriftwerken für seine Arbeit gesammelt hatte,

¹⁾ Siehe oben S. 146 f. — Wie Augustin spricht auch Rufin von den Sklaven als den Gliedern des Hauses; indem er sich auf das Wort eines *vulgatae auctoritatis sapiens*, d. i. Seneca ep. 46, 11 beruft, empfiehlt er, sie mit Milde zu behandeln, *quatenus occasio turbandae domesticae pacis subtrahatur*. Über das Verhältnis von *pax domestica* und *pax civilis* äußert er sich an einer Stelle in eigenartiger Weise. II 16, col. 1622: *porro cum pax domestica membrum sit civilis pacis, si pax domestica a domesticis violanda sit, ne civilis pereat, erit tunc pax domestica inter patrem et filium distrahenda, quemadmodum illos scripsisse legimus, qui de statu rei publicae facundius disputaverunt*. Mit dem Schriftsteller, dessen Name umschrieben wird, kann kaum ein anderer als Cicero gemeint sein (vgl. auch II 26, col. 1632: *quemadmodum scripsisse inventi sunt, qui coelorum arcanis oculos domesticos iniecerunt* = Cicero de re publ. VI 18), und das, wie es scheint, sonst nirgends nachweisbare Wort von der Notwendigkeit einer Störung des häuslichen Friedens wird man für die Schrift über den Staat in Anspruch nehmen dürfen. Es ist damit nicht gesagt, daß in diesem Buche, das Rufin also noch am Ende des 12. Jahrhunderts mindestens in Montecassino hätte lesen können, irgendwie ausführlicher über den Frieden gehandelt worden sei, vielmehr macht es die Schwerfälligkeit, mit der Rufin spricht, gewiß, daß er eine gelegentliche Bemerkung aufgegriffen und verwertet, vielleicht auch selbst erst in die Form eines allgemeingültigen Satzes gebracht hat.

ermöglichten es ihm, noch eine letzte Betrachtung über den babylonischen Frieden vorzubringen. Unter den Reden des Gregor von Nazianz, die am Ende des vierten Jahrhunderts von Rufin von Aquileja ins Lateinische übersetzt waren, befand sich auch die Friedensmahnung, in der Gregor einst die sophistischen Gedanken vom Frieden des Weltalls und von der in allen mehrgliedrigen Verbänden erforderlichen Eintracht wiedergegeben hatte¹⁾. Auch Rufin hat sich dem Eindruck der griechischen Beweisgründe nicht zu entziehen vermocht; er nahm sie und mit ihnen zugleich Gregors eigene Bemerkungen über die Eintracht und Zwietracht der Juden in das Gedankengut auf, das er in seiner Schrift zu verwerten beabsichtigte, und da er ihnen nun auf eine andere Art gerecht zu werden sich nicht imstande sieht, trägt er sie in einem besonderen Kapitel vor, das von den wohltätigen Wirkungen des babylonischen, hier geflissentlich als *pax mundana* bezeichneten Friedens handeln soll. Den Auszügen aus Gregors Rede, die vor allem am Ende in freier Gestaltung angeführt werden, folgt ein kunstvoll verfaßter Lobpreis auf den Frieden, dessen unverbunden aneinandergereihte, fast ausschließlich zweigliedrige Sätze im Stile antik-religiöser Sprache von den Segnungen für Staat und Volk reden. II 28, col. 1624: *pax haec producit rempublicam, propagat potentiam, fortificat regna, libertates nobilitat, condit leges, alit artes, illustrat honores, religionem fovet, implet urbem, multiplicat subolem, altrix est pueritiae, tutrix adulescentiae, iuventutem laetificat, canitiem condecorat senectutis*. Aber mit diesen Worten²⁾ ist noch nicht alles ausgesprochen, was hier gesagt werden konnte; noch eine Tatsache war zu erwähnen, und diese war nicht nur für die Beurteilung des babylonischen Friedens von wesentlicher, ja entscheidender Bedeutung, sondern erlaubte es Rufin zugleich, nunmehr zum letzten großen Teile seines Werkes überzugehen: die *pax Babyloniae* umfaßt und schützt die *pax Jerusalem*.

Der Friede der Kirche, nach außen hin abhängig vom Frieden

¹⁾ Siehe oben S. 97 f.; vgl. Tyrannii Rufini or. Greg. Naz. nov. interpr., or. VII (de reconciliatione et unitate monachorum) 14 ff., CSEL 46, 224 ff.

²⁾ In verwandter Weise hatte sich früher Petrus Chrysologus in der 53. Rede (Migne 52, 347) über den Frieden geäußert; die Vermutung liegt nahe, daß Rufin durch ihn angeregt sei.

der Welt, im Innern gegründet auf die drei christlichen Tugenden der *charitas*, *pietas*¹⁾ und *humilitas*, zeigt als drittes und letztes der Friedensverhältnisse, in denen Menschen mit Menschen verbunden sind, zunächst eine Reihe von Besonderheiten, die mit entsprechenden Eigenschaften der *pax Babyloniae* verglichen werden können. Augustin hatte civ. Dei XIX 14 (II p. 380, 28 f.) aus seiner stoischen Vorlage den Satz übernommen, daß der Mensch nach der *pax hominum* gehalten sei, zum ersten niemandem zu schaden, zum andern jedem nach Vermögen zu nützen. Daß diese zweigeteilte, in ihrem ersten Gliede nur verneinende Vorschrift als ein reiner Ausdruck echter christlicher Gesinnung nicht angesehen werden könne, hat Rufin feinfühlig empfunden. Er trennt daher die beiden Forderungen voneinander, und indem er durch die eine von ihnen die *pax Babyloniae*, durch die andere

¹⁾ Sehr eigenartig sind Rufins Betrachtungen über die *pietas* II 21, col. 1627. In dem Worte Ps. 121, 6 *rogate quae ad pacem sunt Jerusalem* findet er angekündigt, »daß die, welche sitzen werden auf den zwölf Sitzen, um zu richten die zwölf Stämme Israel (Matth. 19, 28), die Menschen vor allem prüfen werden hinsichtlich der Werke der Frömmigkeit, ob sie sich nämlich diese wechselseitig geleistet haben, d. h. bei den Predigern und bei den Laien, ob nämlich die, welchen die geistigen Samen gesäet sind, den Säeleuten, d. h. den Predigern, fleischliche Früchte zur Ernte gegeben haben, und ob andererseits jene, die von ihren Gemeindegliedern Abgaben zum fleischlichen Lebensunterhalt empfangen hatten, diese auch mit der Nahrung geistiger Speise zu erquicken sich bemüht haben (vgl. 1. Kor. 9, 11). *sunt enim pastores ecclesiarum mercatores, cum populo credentium mercimonia necessaria contrahentes, quibus dicitur ‚negotiamini dum venio‘ (Luk. 19, 13). quemadmodum enim mercatores de aliis regionibus in forum cum aliis conveniunt, suas cum ipsis merces utiles permutantes eis dandō quaedam, quibus illi opus habent, et ab eis recipiendo, quibus ipsi indigent: sic et praelati cum suis subditis facere credendi sunt. forum istud ecclesia est, in quam tamquam quendam locum medium de diversis nationibus in unum conveniunt, scilicet et praecones Dei illuc de montibus, id est de alto virtutum culmine, adveniunt, et subiecti de convallibus, hoc est de inferiore et terrena conversatione, ad id conscendunt . . . haec ergo spiritualium ac carnalium permutatio vel quodcumque alternatum inter fratres pietatis officium, sicut nobilissimus noster auctor exponit, illa aequalitas est, cuius apostolus memor fuit, cum diceret ‚non ut aliis sit remissio, nobis autem tribulatio, sed ex aequalitate‘ (2. Kor. 8, 13).« — Wer der von Rufin am Ende genannte *nobilissimus auctor* sei, dem er, wie es scheint, die ganze Auseinandersetzung über die *pietas* verdankt, hat sich nicht ermitteln lassen.*

die *pax Jerusalem* gekennzeichnet sein läßt, gewinnt er als ersten Unterschied zwischen dieser und jener Friedensart, daß es in der Welt zumeist genüge, nicht zu schaden, in der christlichen Gemeinschaft hingegen der Wille, allen zu nützen und jedem wohlzutun, maßgebend sein müsse. Auch mit der Feststellung, daß die, welche herrschen, im weltlichen Frieden Herren sind, im Frieden der Kirche aber Diener bleiben, wird auf eine Bemerkung aus dem neunzehnten Buche der *Civitas Dei* (c. 14, II p. 381, 1 ff.) Bezug genommen, und ähnlich zeigen sich die Nachwirkungen gerade dieses Buches in dem Vergleich zwischen den weltlich Gesinnten, die den irdischen Frieden als äußerstes Ziel alles ihres Strebens betrachten, und den wahren Christen, die erst vom jenseitigen Leben die höchsten Güter erwarten. Die Verse des Juvenal, die von dem Sittenverfall der römischen Kaiserzeit, den *longae pacis mala*, sprechen¹⁾, machen dann weiter deutlich, wie im Gegensatz zur *pax Jerusalem*, in welcher die Tugenden sich ständig kräftigen, der babylonische Friede, je länger er dauert, desto ungünstigere Folgen zu zeitigen vermag, und endlich wird ein letzter Unterschied der beiden Friedensarten, wiederum im Hinblick auf Betrachtungen, die Augustin im neunzehnten Buche der *Civitas Dei* vorgetragen hatte (c. 8, II p. 368, 4 ff.), darin gefunden, daß der Schmerz, den das Hinscheiden eines geliebten Freundes oder Verwandten bereitet, die echten Christen weniger stark als alle anderen Menschen trifft, da für sie der Tod »nicht eine Klippe, sondern ein Hafen ist, die ehrenvolle Dienstentlassung des Soldaten, der Lohn für geleistete Arbeit, der Antritt der Erbschaft«.

Zu diesem lebendigen Jenseitsglauben hat Rufin sich am Ende seines Werkes noch einmal mit Wärme bekannt. Nach einigen kurzen Bemerkungen über die umfassende Einheit der Kirche, nach einem eigenartigen Vergleich zwischen der Sphärenharmonie und dem Aufbau und der Gliederung der Christenheit, nach einem Hinweis schließlich auf die Bedeutung des Friedenskusses, der in der Messe erteilt zu werden pflegt, hatte er sich schroff und erbittert über die Schismatiker und Häretiker ausgesprochen und sich gegen alle die gewandt, welche durch ihre Streitsucht die *pax Jerusalem* ge-

¹⁾ Sat. 6, 287 ff.; siehe oben S. 203 Anm. 2.

fährdeten und störten. Zeigte somit, stets und überall bedroht, von jedem einzelnen Gläubigen unermüdliche Wachsamkeit und dauernde Dienstbereitschaft fordernd, selbst der Friede der vereinten Christenheit alle wesentlichen Merkmale des unruhigen und unsicheren irdischen Lebens, so mußte mit desto stärkerer Sehnsucht der Blick auf die künftige Gemeinschaft des himmlischen Jerusalems gerichtet sein, das äußere Anfeindungen so wenig wie innere Zwietracht kannte. II c. 30, col. 1637: »Erwarten also und mit Seufzen ersehnen muß man einen anderen Frieden, nicht dieses Jerusalems, das auf dem Wege pilgert (Habak. 2, 4), sondern jenes, das im Vaterlande herrscht, wo weder von außen ein Angriff noch im Innern ein Abfall gefürchtet wird. Zu dem Frieden jenes Jerusalems wird alles in Beziehung gesetzt, was im Frieden der gegenwärtigen Kirche geschieht. Denn in diesem Frieden werden Verdienste erworben, in jenem liegt der Lohn für die Verdienste aufbewahrt . . . Wie vollkommen also und selig ist der Friede jenes Jerusalems, wo Freiheit ohne Herrschaft, Gemeinschaft ohne Zwietracht, Ruhe ohne Befürchtungen besteht — unteilbare Einstimmigkeit ist dort, unbedrohte Sicherheit, ungestörte Ruhe. Dort hat man, frei von aller Furcht, volle und ewige Freude. Niemand wird dort sein, um dessentwillen man sich bekümmern müßte, niemand kommt hinein, um dessentwillen man Zweifel oder Furcht zu hegen hätte. Denn ungeheure Räume liegen zwischen den Auserwählten und den Verdamnten, ein riesiger Abgrund ist in der Mitte fest gegründet, und wie durch jene das Elend dieser nicht gemildert werden kann, so vermag durch diese die Seligkeit jener nicht angetastet zu werden.«

Anklingend an die Sätze, mit denen Augustin in der Erklärung des vierundachtzigsten Psalmes den himmlischen Friedenszustand beschrieben hatte¹⁾, jedenfalls aber Wort für Wort augustinisch empfunden, lassen die Bemerkungen über die künftige Friedensgemeinschaft der Gläubigen, mit denen Rufin seine Schrift beschließt, noch einmal erkennen, wie stark er unter der Wirkung augustinischer Gedanken stand. Er hatte mehr, als Augustin ihm gab, verarbeitet; seine gute kirchliche Bildung ermöglichte ihm, von dem, was in der Antike über den Frieden gesagt war,

¹⁾ Siehe oben S. 51.

Beträchtliches zu bringen. Aber Augustin verdankte er die Gliederung und den Aufbau der beiden Bücher, die er mit einem Ausdruck, den er im neunzehnten Buch der *Civitas Dei* verwendet fand (c. 11, II p. 372, 2), *de bono pacis* überschrieb¹⁾, und an ihm gewann er die Haltung, mit der er selbst vom Frieden sprach. Durch Augustin hat er seine Arbeit über eine geschickte Vereinigung sorgfältig gesammelter Zeugnisse zu erheben vermocht; sie wurde bei aller ihrer Anspruchslosigkeit zur Darstellung einer ganzen Weltansicht.

¹⁾ Vgl. auch oben S. 173 Anm. 1.

Register

1. Namen und Sachen

- Ambrosius 157, 219f.
amicus, sibi -m esse 9, 10, 151 A. 1.
ἀνάπαυσις 43, 212.
 Antiochos v. Askalon 5ff., 149f.
 Antiphon d. Sophist 109.
 Aristides d. Rhetor 109 A. 4, 114, 119ff., 146f.
 Aristophanes, Eirene 176ff.
 Aristoteles über d. Verhältnis v. Krieg u. Frieden 135ff., 139ff.; Rechtfertigung d. Krieges 204 A. 1.
 Aufständische, d. Friedenswille der A. 19, 113, 140f.
 Augustin, innere Entwicklung 43ff.; Lebensgefühl 47f., 90; Entwertung d. Welt 6ff., 48ff. vgl. 153f.; Friedensbegriff u. Jenseitshoffnung 43ff., 81 A. 2, 90, 153f., 219, 231 u. A. 3; Stellung z. christl. Friedensverheißung 1, 48, z. politischen Friedensziel 81 A. 2, 165; Rechtfertigung d. Krieges 81, 137 A. 4, 239. — Sprache 9 A. 1, 18; *bonum*-Lehre 59f.; *ordo*-Begriff 58, 71; *unum*-Lehre 29, 130 A. 2, 143 A. 1; Verhältnis z. Varro 5ff., 84 A. 2, 87ff., 130 A. 2., 143 A. 1, 151 A. 1, 153f., 157ff., z. Cicero 22f., 165 A. 2, 166 A. 2. — Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit 43ff., 130 A. 2, 143 A. 1, 157; Konfessionen 158 A. 1; *Civitas Dei* 52ff., 164ff., deren 19. Buch im allgemeinen 1f., 54f., 153f.; Retraktionen 158 A. 1.
 Augustus, Befriedung d. Welt 152, 162 A. 2; Erneuerung d. röm. Reiches 191ff.; Säkularfeier 191 A. 2.
 Cacus 17, 21ff., 152 A. 1, 228.
 Caesar 233 A. 1.
 Chamberlain, Sir Neville 203 A. 1.
 Chöre als Beispiele i. d. *ὁμόνοια*-Mahnung 113ff.
 Christentum, Friedensbegriff 40ff., 205ff.; Friedensbitte 174 A. 4; Stellung z. Krieg 137 A. 4, 239f., vgl. 111 A. 1; Stellung z. röm. Staat 162.
 Christus, Aussagen über d. Frieden 41, 111 A. 1, 206f.; Chr. „der Friede“ genannt 43, 210; mit Chr. Geburt d. Weltfriede verwirklicht 162 A. 2.
 Cicero, Lehren d. Schrift de re publ. v. Augustin verwertet 22f., 166 A. 2, 165 A. 2; dieses Werk im 12. Jdt. in Montecassino vorhanden? 243 A. 1, 238 A. 4; Umsetzung d. Schrift de officiis durch Ambrosius 157; Beziehungen z. Varro 7f., 161.
civitas caelestis, Stellung zur Welt 84ff.
Civitas Dei s. Augustin.
civitas terrena, Verhältnis zur *civ. caelestis* 52f., 75ff., 84ff.
concordia, c. animi 190 A. 2; *c. u. pax* als optimatische Schlagworte 192 A. 2.
 Diatribe 26, 168.
 Diebe als Beispiele i. d. *ὁμόνοια*-Mahnung 113, 116.
 Dion v. Prusa 101ff.
 Dionysius Areopagita 126ff., 228, 229 A. 1.
 Dionysos, m. d. Hore Eirene 171 A. 1, als *εἰρήνη* erklärt 176 A. 4.
 Dreieinigkeit, d. Friede der D. 96f., 123; *pax* als Sinnbild der D. 227.
 Ehebrecher, Friede der E. 112f., 116 A. 4.
 Einheitslehre 29, 130, 143.
 Eintracht s. *ὁμόνοια*.
εἰρήνη, Literatur περὶ -ς 126ff., 134, 142ff., 145 A. 2, 177 A. 2; Etymologie d. Wortes - 167f.; Wesen u. Bedeutung der - (Segenszeit) 39, 169ff., 175ff.; - i. d. Rechtssprache 168f.; - Gegensatz des πόλεμος 39, 168; σύγκρισις πολέμου καὶ -ς 177 A. 2; - ein ausgesprochenes ἀγαθόν 173 A. 1; Bitte um - u. πλοῦτος im Gebet 172ff., 187 A. 1; - als innerer Zustand 181f., als innerer Besitz d. Christen

- 41 ff., 206, 210 f., 214 ff., als Kennzeichen d. Zustandes nach d. Tode 43, 211 ff., 218, als messianisches Heil 41, 208; - als Gruß 41 f., 206, 209, als Eigennamen 171 A. 1. — Vgl. Friede.
- Eirene, als Hore 167, 170, 171 A. 1; als selbständige Gottheit 171 A. 1; deren Wesen 177 ff.; Kurotrophos-Auffassung 169, 170 f.; Standbild d. Kephisodot 170 ff.; Altar 170 A. 3; Beiworte 177 A. 2; Lieder auf E. 177 A. 2.
- Elemente, d. vier E. 30, 33, 144.
- Engel, Eintracht der E. 123 f., 228, 229 A. 1; vgl. 96.
- Epikur, Verwendung d. Wortes *ἡσυχία* 181 A. 1, 189.
- Erasmus 237 A. 1.
- Erdkreis als Lebensbereich d. Weisen * 6, 11 f.; d. Friede des E. 242 f.
- εὐδία* 40, 178 ff., 189, 214, 218.
- εὐνομία* 170, 173 f., 181 A. 4, 190.
- Euripos, Bild vom E. 122 A. 1.
- εὐσταθία* 174 A. 4, 181 A. 4, 217.
- fides* als Ergänzungsbegriff zur *pax* 193 A. 2.
- foedus* 183 A. 4, 184 A. 4.
- Folter 11 A. 1.
- Freundschaft, Varro über die F. d. Weisen 13 f., vgl. 242 f.; Unsicherheit der F. v. Augustin hervorgehoben 10, 13; die mit der F. verbundenen Gemütserschütterungen 14, 246.
- Friede, d. antiken -nsgedanken 93 ff., 145, 152; ihre Nachwirkungen 224 ff.; d. Allgemeingültigkeit d. -nsstrebens 17 ff., 126, 128 f., 131 ff., 139 ff.; Störung d. F. setzt Willen zum F. voraus 17 ff., 36, 139 f.; natürl. -ns(= Gemeinschafts)trieb d. Menschen 26 f.; F. als Ziel u. Zweck d. Krieges 17 f., 135 ff., 139 f., 145, 228, 239 ff.; F. ohne Krieg, Krieg nicht ohne F. denkbar 39, 56 f.; frühgriechischer Vergleich zwischen Krieg u. F. 177 A. 2; -nswille d. Räuber, Verschworenen, Aufständischen 17, 19, 111 ff., 140 f.; -nswille d. Cacus 17, 21 ff., 228; -ns-trieb der Tiere 17, 21, 24 ff., 96 ff., 107 f., 112, 142, 236 f., 237 A. 1; -ns-trieb i. d. Natur 30 ff.; Formen der -nsverwirklichung 37 (*pax*-Tafel b. Augustin civ. Dei XIX 13), 123 f., 228 ff. (Rufin); d. F. körperlicher Größen 29, 131, 142 ff., 228; d. F. d. Körpers 37, 56, 70 f., 77, 124, 131 A. 1, 148 f.; d. Schmerz d. Zeichen seiner Störung 63 ff.; -nszustände e. verkehrt aufgehängten Körpers 29 ff., 142 ff.; d. F. d. Seele 37, 73 f., 77 f., 120, 124, 131 A. 1, 148 f.; d. F. zw. Körper u. Seele 21, 30, 34 f., 37, 73, 77; d. innere F. d. Menschen 39 ff., 179 ff., 188 ff., 206, 210 f., 214 ff., 219 f., 229 ff., d. Möglichkeit seines Besitzes v. Augustin bestritten 46 ff., 90, 231 A. 3; d. -nsbeziehungen d. Menschen untereinander 74, 78, 149 f., 228, 232 ff., nach christl. Lehre nicht alle zu billigen 111 ff., 239 f.; d. F. d. Hauses 37, 74 f., 79 f., 82 f., 119 ff., 145 ff., 242, d. christl. Gemeinden u. d. Kirche 42, 174 A. 4, 211, 220 ff., 244 ff., d. Stadt 122 f., 242, d. Staates 83, 148, d. Weltalls 30, 96 ff., 124, 132, 144 f., 148, 244, d. Engel 96, 123, 228, d. Teufels 62 ff., 228 f., d. Dreieinigkeit 96 f., 123, vgl. 227; der F. zw. Gottheit u. Menschen 37 f., 74, 78, 148 f., 228 f.; d. ewige F. d. Jenseits 43, 44, 48, 51 ff., 211 ff., 231, 247, als Lebensziel d. Christen 16, 54 f., 69, 72, 88, 89; entsittlichende Wirkungen d. irdischen F. 246, 203 A. 2, vgl. 52, 70. Lobpreis des F. 244, 177 A. 2; d. politische -nsziel Augustins 165; der -nsplan d. Kaisers Probus 195; der -nskuß i. d. Messe 246; d. Begriff des F. im Griechischen 39 f., 167 ff., im Lateinischen 40, 182 ff., i. d. jüd.-christl. Sprache 40 ff., 205 ff. — Vgl. *εἰρήνη*, *pax*, Rom. Friedebringer, Seligpreisung der F. 41, 207; deren Auslegung 44 ff., 214 f.
- Friedlosigkeit d. menschl. Lebens 16, 48 ff.
- γαλήνη* 40, 179 ff., 189, 214, 217 f.
- Gebet, d. griechische G. 172 ff.; d. römische G. 186 f.; d. christl. G. 174 A. 4, 239 A. 1.
- Gemeinde, Friede d. G. 42 f., 211; Zustände in den G. des 12. Jdts. 226 A. 2.
- Gerechtigkeit s. *iustitia*.
- Gleichheit als Weltprinzip 109 f., 124 f.; G. d. Menschen 235 f.
- Gregor v. Nazianz, Friedensreden 96 ff., 105 ff., 113 f., 123 f., 148 f.
- Gregor d. Große 240.
- Harnack 46 A. 2, 53 A. 3, 75 A. 2, 208, 239 A. 1.
- Haus als Lebensbereich d. Weisen 6, 10; als Geltungsbereich d. *δικαιο-*

ὁννη 125; d. Friede des H. 37, 74f., 79f., 82f., 119f., 121, 123, 145ff., 242; d. Glieder des H. 74, 121f., 146.
 Hausvater, Pflichten des christl. H. 82f., 145ff.
 Heer als Beispiel i. d. ὁμόνοια-Mahnung 113ff., 117f.; Kirche u. H. 239 A. 1.
 Herrschaft, Rechtfertigung der H. 8 A. 1, 204 A. 1; Wesen der röm. H. 194ff.; deren Begründung 200ff.; Lehre vom -svertrag 225 A. 2, 238.
 Hesiod 107, 169f., 171, 173.
 Hesychia 179.
 Horaz 152 (16. Epode).
 humanitas 237.
 imitatio, perversa i. Dei 28f.
 indoloria 159ff.
 ἰσότης 109f., 124f.
 Jenseitshoffnung, d. christl. J. 43, 211ff.; Augustins J. 44ff.
 Jerusalem, d. civ. Dei als J. 233; d. Kirche als d. irdische J. 244ff.; d. himmlische J. 247.
 iustitia, Begriffsbestimmung 8; i. als Grundlage d. Staates 22f., 88, 166 A. 2, als Voraussetzung d. (babylonischen) Friedens b. Rufin 234ff.; i. im einzelnen Menschen 8 A. 1, 89.
 Kephisodot 170ff.
 Kirche, Verhältnis z. Staat 85f.; Stellung z. Krieg 137 A. 4, 239; Begriff d. K. 53 A. 3, 220ff., 244ff.
 Klemens v. Rom 99ff., 104f.
 König als Beispiel bei Augustin 17, 19, 22f.; K. nicht v. anderen Menschen unterschieden 235.
 Körper, Verhältnis z. Seele v. Varro erörtert 158ff.; Friedenszustände e. verkehrt aufgehängten K. 29ff., 142ff.; der K. als Geltungsbereich der ὁμόνοια (pax) 37, 56, 70f., 77, 124, 131, 148f., der ἰσότης 125, der δικαιοσύνη 125; d. vier Elemente des K. 33.
 Korah, Rote K. als Beispiel für verwerfliche ὁμόνοια 113 A. 2.
 Kosmos s. Weltall.
 Krates 109 A. 1.
 Krieg, Zweck des K. der Friede 17f., 135ff., 139f., 145, 228, 239ff.; Erörterungen über d. K. i. d. platonischen Akademie 135ff., i. Varros Schrift de philosophia 13; Rechtfertigung des K. durch Aristoteles 204 A. 1, durch d. Stoa (Cicero) 137 A. 4, durch Augustin 137 A. 4; Beurteilung durch d. Christentum

239; d. K. e. Erziehungsmittel Gottes 81, e. Folge d. Sünde 13, 81, 235; die *miseria bellorum* v. Augustin betont 12f.; frühgriechischer Vergleich zw. K. u. Frieden 177 A. 2; K. ohne Frieden nicht denkbar 39, 56f.; ewiger K. d. Strafe d. Gottlosen 90 A. 1, 230.
 Kultur, Verfall d. K. 198ff.
 Lebenshaltung d. Weisen 6, d. Christen 87.
 libido dominandi 82.
 Liebesgebot d. Christentums 74, dessen Auffassung durch Augustin 78f.
 Liturgie 101.
 Livius 163.
 logistorici 150ff.
 Lukrez 151.
 Mensch, Wesen d. M. von Varro untersucht 158ff.; ὁμόνοια dem einzelnen M. von d. Sophistik zugeschrieben 120ff.; Abstammung d. -engeschlechtes v. e. einzigen Stammvater 236.
 Montecassino 224ff., 241 A. 1, 243 A. 1.
 Neuplatonismus 59f., 130f.
 Nicolai, Fr. W. 237 A. 1.
 ὁμόνοια, Literatur περὶ -, 109ff., 145 A. 1; deren Benutzung durch Platon 117ff., deren Verwertung i. d. Lit. über den Frieden 134, 141; d. Geltungsbereiche der ὁ. 124; die ὁ. der Räuber, Aufständischen, Ehebrecher 113ff., 116, 141, der Spartaner 115f., der Chöre, Heere, Schiffsmannschaften 113ff., des Hauses 119ff., des einzelnen Menschen 120ff., 124, 131; die ὁ. als ἀγαθόν 173 A. 1; Gebet um ὁ. 173f.; Bemühungen um die ὁ. 109, vgl. 101 A. 6.
 ordo, Begriffsbestimmung 37f.; naturalis o. 56, 59, 81, 145, 147 A. 3; der iustus o. im Menschen 8 A. 1; der o.-Gedanke bei Augustin 58, 71.
 Origenes 239 A. 1.
 otium 185, 190.
 pacare 188 A. 1, 201 A. 1; Part. Perf. 185 A. 1, 196 A. 3; vgl. pacificare 223.
 pacificus 185 A. 1; Seligpreisung d. pacifici 44ff. (vgl. 41, 207), 111 A. 1, 231.

Pandoramythos auf Eirene übertragen 177.

pater familias 82, 147.

Paulus, Friedensbegriff 42, 209 ff.; Friedensmahnung 112f., 240.

pax, Literatur de pace 150 ff.; Etymologie, Sinn u. Bedeutung d. Wortes p. 40, 182 ff.; zugehöriges Adjektiv *placidus* 185 A. 1, 213; Wortspiel *pax-pactio* 183 A. 2, 195 A. 2; Ergänzung durch d. Begriff d. *securitas* 40, 189 ff.; p. als Begriff d. pol. Sprache 184 ff., 197 A. 1, = *imperium* 195 ff., 201 A. 2; p. u. *concordia* optimatische Schlagworte 192 A. 2; p. *Romana* 197 A. 1 (Aufkommen d. Begriffes), 193 ff. (Auffassung), 196 ff. (Wirkungen), 201 ff. (Voraussetzungen); p. als kirchenpolitischer Begriff 220 ff., 244 ff.; p. *terrena* b. Augustin 52f., 72, 83 ff., 140 A. 1; p. *Aegypti*, *Babyloniae*, *Jerusalem* b. Rufin 232 ff.; — p. ausgesagt vom Körper 37, 56 ff., 149, 189 A. 2, vom inneren Zustand des Menschen 37, 149 A. 3, 188 ff., 219 f., von der Gesinnung, insbesondere der d. Gottheit (p. *deum*) 186 ff., von Naturgewalten 189 A. 1; p. als Begriff d. Jenseitsvorstellung 43 ff., 212 f., 219, als Grabesfriede 213 A. 4, als Sinnbild d. Dreieinigkeit 227. — Vgl. Friede.

Pax, Verehrung an d. Ara P. Augustae 191 A. 2; P. auf Münzen 201 A. 1; gemeinsame Weihungen an P., Mars, Victoria 201 A. 1, vgl. A. 2.

pietas b. Rufin 245.

Pindar 178f.

placare 188 A. 1, vgl. 185 A. 1.

Platon, Übernahme e. sophistischen Beweisverfahrens 117 ff., 136; Erörterungen über Krieg u. Frieden 135 ff.

πόλεμος, politisch 39, 168; σύγκρισις πολέμου καὶ εἰρήνης 177 A. 2; ἐμφύλιος π. 181f., 214 ff.

Polis, Zielbegriffe d. P. 170, 181 A. 4.

prima naturae 6f., 151 A. 1, 160.

Probus, Abrüstungspläne 195.

rationalis 151 A. 1.

Räuber als Beispiele i. d. antiken Literatur 117 A. 1; ihr Friede u. Friedenswille 17, 19, 111 ff., 115f., 140f.; Vergleich d. ungerechten Staates m. e. -bande 22f., 166.

refrigerium 43, 213f.

Richter, der Weise als R. 11.

Rom, Rechtfertigung d. röm. Reiches 12, 162 ff.; Beurteilung i. d. Civ. Dei

164 ff.; Staatsauffassung d. Römer (*pax Romana*) 190 ff.; pol. Selbstbesinnung d. Römer 196 ff.; Wesen d. röm. Politik 201 ff.; Friedenssehnsucht am Ausgang d. Republik 151f., vgl. 192 A. 2; Friede unter Augustus Vorbedingung für d. Geburt Christi 162 A. 2; d. Vorteile d. Friedens 197; Renaissance d. Römertums am Ende d. 4. Jdts. 153, 157.

Rufin v. Atina 224 ff.

sanitas 44, 89.

Schmerz als Ausdruck e. Störung d. Körperfriedens 30, 38f., 56, 143, als *testimonium boni adempti et boni relict* 62 ff.

Schiffe als Beispiele i. d. ὁμόνοια-Mahnung 113 ff.

Scholz 16 A. 1.

Schopenhauer 179 A. 4.

securitas 40, 43, 55f., 189 ff., 218f.

Seele, Verhältnis zwischen Körper u. S. von Varro erörtert 158 ff.; Friede d. S. 37, 73f., 77f., 120, 124, 131 A. 1, 148 f.; S. als Geltungsbereich d. ἰσότης u. δικαιοσύνη 125.

Sertorius 151.

servus, Etymologie 80, 147.

Simonides Verfasser einer σύγκρισις πολέμου καὶ εἰρήνης? 177 A. 2.

Sklaverei, Berechtigung v. Augustin erörtert 80 ff., 145 ff.; antike Äußerungen über d. Stellung d. Sklaven 118, 120, 122, 125, 145 A. 1, 243 A. 1.

Soldaten, Verteidigung d. röm. Reiches durch Berufs- 162 A. 2, 197; -stand u. Kirche 239 A. 1.

Sophistik, ὁμόνοια-Mahnung der S. 107 ff.; Verwendung e. soph. Beweisverfahrens durch Platon 117 ff., 136; soph. Gedankengut b. Xenophon 114f., b. Isokrates 115f., i. d. Pseudophocyliidea 109 A. 4, b. Klemens 98 ff., b. Dion v. Prusa 101 ff., 109 A. 4, b. Aristides 109 A. 4, 114, 119 ff., b. Gregor v. Nazianz 97f. (vgl. 244), 113f., b. Augustin 141, in sonstiger Kirchenväterliteratur 111 ff., b. Rufin 243, 244.

Sparta als vorbildlicher Erziehungsstaat 135, als Vorbild d. ὁμόνοια 115f.

Sphärenharmonie 246, vgl. 243 A. 1.

Sprache, philos. Begriffs- Varros u. Ciceros 7, 151 A. 1, 161 f.; Verschiedenheit d. -n von Augustin beklagt 12, von Rufin anerkannt 235, vgl. 238; Spracheinheit des röm. Reiches 12.

Staat, Erörterungen über den St. i. d. Civ. Dei 22f., 88, 164 ff.; -saufassung d. Römer 192 ff.; Christentum u. -snotwendigkeiten 137 A. 4; Verhältnis von St. u. Kirche 85 f.; d. Ansprüche des St. von Rufin verteidigt 241; d. Friede des St. 37, 83 f., 146 f.

Stadt als Lebensbereich d. Weisen 6, 10 f., als Geltungsbereich d. *ισότης* u. *δικαιοσύνη* 125, als Friedensbereich 123, 242.

Stoa, Staatsethik 137 A. 4; Literatur über d. Frieden 142 ff., 150; Vorsehungsgedanke 61 A. 1, 236; Einheitslehre 130 A. 2, 143; Lehre v. d. Gleichgültigkeit d. Übels 9; Rechtfertigung d. Selbstmordes 9.

Sulla 192 A. 2.

Teufel als Beispiel f. d. Unzerstörbarkeit d. Guten 62; der Friede d. T. 228 f.

Thomas v. Aquino 225 A. 1, 228 A. 2.

Tiere, Friede u. Friedenstrieb der T.

17, 21, 24 ff., 96 ff., 107 f., 112, 142, 236 f., 237 A. 1; Entstehung von T. aus Leichen 30, 34 f.

Ungerechtigkeit, zerstörende Wirkung der U. 117 ff.

unitas (kirchenpolitisch) 221 A. 1, 222.

uti 84 A. 1.

Varro, Schrift de philosophia 5 ff., 158 ff., vgl. auch 242; logistoricus de pace 150 ff.; Disziplinen 157, 158 A. 1; einzelne Lehrmeinungen 130 A. 2, 143 A. 1; Beziehungen z. Cicero (Wortwahl) 7 f., 161 f.; Augustin u. V. 5 ff., 84 A. 2, 87 f., 130 A. 2, 143 A. 1, 151 A. 1, 153 f., 157 ff.

Vergil 21 ff., 152 (4. Ekloge), 163.

vitium, Wirkung des v. 60.

Weltall als Lebensbereich d. Weisen 6, 13, 15; als Heimstätte d. Menschen⁴ (Rufin) 234; d. Friede des W. 96 ff., 107 ff., 124, 144 f., 148, 244; d. W. als Geltungsbereich der *δικαιοσύνη* 125, der *ισότης* 109 f., 124 f.

2. Stellen

Alkman Parthen. v. 126, II p. 13 D. 187 A. 3

Ambrosius de bono mortis 55. 219

— expos. ev. sec. Luc. VII 133 ff. 111 A. 1

— ep. 70, 17 219 f.

— expl. in ps. 45, 21 162 A. 2

— de Jacob et vita beata II 6, 28. 220, 230

— de obitu Valentiniani 65 219

Anth. Pal. IX 155 202 A. 1

Apollodor v. Karystos fr. 5 K. 176

Aristides XXIII (XLII) 31. 121 A. 1

— — 76 109 A. 4

— XXIV (XLIV) 7 ff. 119

— — 9. 120 f.

— — 32 119 f. 146 f. 147 A. 3

— — 42 130

— — 52 ff. 114

— XXVI 71 197 A. 3

— — 100. 197 A. 4

— — 101. 201 A. 2

— [XXXV 37] 197 A. 4

Aristophanes Acharner 278, 1021 176 A. 1

— — 1198 ff. 176

— Vögel 731 ff. 175

Aristophanes fr. 109 K. 177 A. 2

Aristoteles Nikom. Eth. IX 6, 1167 b 4. 122 A. 1

— — X 7, 1177 b 4. 135, 137, 139

— Pol. I 3, 1253 b 6 146

— — I 5, 1254 a 17 ff. 8 A. 1

— — I 13, 1260 b 13 ff. 147

— — II 9, 1271 a 41 137

— — VII 14, 1333 a 30 ff., 1334 a 14 ff. 137 A. 3

— — VII 14, 1333 b 38 ff. 204 A. 1

Arnobius adv. nat. IV 36 186 A. 7

Augustin civ. Dei praef. 82 A. 1

— — I 30, I p. 47, 28 Domb.³ 82 A. 1

— — II 3, I p. 56, 5 81 A. 2

— — II 21, I p. 82, 33 ff. 88 A. 1

— — II 22, I p. 84, 9 f. 164 A. 1

— — II 29, I p. 96, 1 f. 52

— — III 10, I p. 106, 23 ff. 165 A. 2

— — III 14, I p. 114, 5 ff. 166 A. 1

— — — p. 114, 16 ff. 82 A. 1

— — III 17, I p. 122, 6 ff. 89 A. 1

— — IV 3, I p. 148, 32 163 A. 1

— — — p. 149, 3 ff. 165 A. 2

— — — p. 150, 7 ff. 81 A. 3

— — IV 4, I p. 150, 19 ff. 22 f., 166 A. 2, 241 A. 3

— — IV 6, I p. 153, 12 ff. 241 A. 3

Augustin civ. Dei IV 7, I
 p. 153, 22 163 A. 1
 — IV 9, I p. 156, 23. . . 163 A. 1
 — IV 15, I p. 164, 18 ff. . 13 A. 1
 — — p. 164, 23 ff. . . . 165 A. 1
 — V praef., I p. 190, 11. . 163 A. 1
 — V 18, I p. 227, 30 ff. . 163 A. 1
 — V 22, I p. 235, 2 ff. . . 81 A. 2
 — V 24, I p. 237, 1 89 A. 1
 — — p. 237, 5 ff. 223 A. 2
 — VI 30, I p. 313, 4 ff. . . 81 A. 2
 — VII 9, I p. 287, 3. . . . 151 A. 1
 — VII 34, I p. 317, 6 . . . 151 A. 1
 — VIII 3, I p. 331, 23 ff. . 9 A. 1
 — XI 16, I p. 484, 7 ff. . . 61 A. 1
 — XI 23, I p. 493, 4 ff. . . 61 A. 1
 — XII 1—3 60
 — XII 22, I p. 548, 29 ff. . 25 A. 1
 — — I p. 549, 5 ff. . . . 236 A. 3
 — XIV 23, II p. 48, 6 ff. . . 8 A. 1
 — XIV 28, II p. 56, 31 ff. . 80 A. 1
 — XV 3, II p. 62, 20 ff. . . 53 A. 2
 — XV 4, II p. 63, 16 ff. . 140 A. 1,
 vgl. 53 A. 2
 — XV 5. 53 A. 2
 — XV 7, II p. 68, 30 ff. . . 80 A. 2
 — XVII 13, II p. 234, 19 f. . 81 A. 2
 — XVIII 2 53 A. 2
 — XVIII 22, II p. 284, 4 ff. . 194 A. 1
 — XVIII 54, II p. 345, 12 ff. . 54 A. 2
 — XIX 1—3. 5 f.
 — XIX 3 159 f.
 — — II p. 347, 17. . . . 151 A. 1
 — XIX 4 6 ff.
 — — II p. 361, 7 ff. . . . 63 A. 2,
 151 A. 1
 — XIX 5 10, 242
 — XIX 6 11, 242
 — XIX 7 11 f., 242
 — XIX 8 13 f., 246
 — XIX 9 13, 15
 — XIX 10. 15
 — XIX 11 16
 — — II p. 372, 2 f. . 248, vgl. 227
 — XIX 12 17 ff.
 — — II p. 372, 14—24. . 18 f.,
 139 f., 227 f.
 — — II p. 372, 24—373, 22 . 19 f.,
 22 f., 140 ff., 186 A. 2, 228
 — — II p. 373, 23—375, 17. . 21 ff.,
 79 A. 2, 140 ff., 228, 233
 — — II p. 375, 18—376, 24. . 29 ff.,
 79 A. 2, 142 ff.
 — XIX 13 36 ff., 55 ff.
 — — II p. 376, 25—377, 10. . 36 ff.,
 71, 148 f., 227 ff.
 — — II p. 377, 10—32. . . 38 f.,
 55 ff., 79 A. 2, 228

Augustin civ. Dei XIX 13,
 II p. 377, 33—378, 25. . . 62 ff.,
 151 A. 1
 — — II p. 378, 25—379, 11. . 68 ff.,
 151 A. 1
 — XIX 14 72 ff.
 — — II p. 379, 11—18. . 72, 77, 79 A. 2
 — — II p. 379, 18—380, 1. . 73, 75,
 151 A. 1
 — — II p. 380, 1—18 . . . 73 f., 78,
 79 A. 2
 — — II p. 380, 18—381, 9. . 74 f.,
 78 ff., 145 f., 245, 246
 — XIX 15 13 A. 1, 80 ff., 145 ff.
 — XIX 16 82 f., 145 ff., 243
 — XIX 17 83 ff.
 — XIX 18—20 87
 — XIX 21 8 A. 1, 88, 204 A. 1
 — XIX 22—25 8 A. 1
 — XIX 26 88, 233
 — XIX 27 89 f.
 — XIX 28 90 A. 1, 230
 — XXI 15, II p. 518, 24 ff. . 89 A. 4
 — XXII 12 36
 — XXII 20 36
 — — II p. 601, 2 ff. . . . 35 A. 3
 — XXII 30, II p. 631, 17 f.,
 II p. 632, 4 ff. . . . 89 A. 4
 — conf. II 6, 14 28 A. 2
 — X 27. 1
 — contra Cresconium II 15, 18. . 222
 — II 16, 19 222 A. 3
 — contra Faustum XXII 76. . 137 A. 4
 — contra Julianum IV 12, 61. . 8 A. 1
 — enarr. in ps. 48 II 6 . . . 48 A. 2
 — — 84, 10 50 f., 247
 — — 127, 16 48 A. 2, 51 A. 1
 — — 147, 20 51 A. 1
 — ep. 129, 4 221
 — 138, 10 204 A. 2
 — 138, 14 137 A. 4
 — 189, 6 137 A. 4
 — 229, 2 137 A. 4
 — in Joh. ev. tract. 34, 10 . . 49
 — de lib. arb. III 23, 69 f. . 143 A. 1
 — de mor. eccl. et de mor.
 Manich. I 4, 6 f. 158 ff.
 — I 26, 48 f. 79 A. 1
 — de ordine II 11, 31. . . . 151 A. 1
 — II 18, 48 143 A. 1
 — de patientia 26, 23 222
 — quaest. in Heptat. I 153 . 148 A. 1
 — retractat. I 6. 158 A. 1
 — I 19, 1 46 u. A. 2
 — sermo 168, 2 48 A. 2
 — de serm. Dom. in monte
 I 2, 9 ff. 44 ff.
 — de vera rel. 13, 26 62 A. 2
 — 45, 84 29

- Augustin de vera rel. 53, 103 44
 Aurelius Victor 37, 3 . . . 195 A. 1
 Bakchylides fr. 13 Bgk.
 (= Stob. IV 14, 3) . . . 177 A. 2
 Basilus Hexaem. VII 3. . . 106 A. 2
 — hom. in ps. 28, 8. . . 217
 — — 33, 10 . . . 217 f.
 Cassian coll. XVI 2. . . 108, 117 A. 1
 Chromatius tract. sing. de
 VIII beatitud. 222
 Chrysipp fr. 353 Arn.
 (= Athen. VI 267b) . . . 145 A. 1
 Cicero Acad. prior. II 17 . . . 7
 — ep. ad Quint. fr. I 1, 34 . . . 197 A. 1
 — de fin. I 58 . . . 122 A. 2
 — — V 16 . . . 5 A. 2
 — — V 18 . . . 7
 — — V 48 ff. 149
 — — V 67 . . . 8
 — de inv. I 21. 188 A. 2
 — Laelius 45 ff., 76 ff. . . . 14 A. 2
 — de leg. agr. I 23. . . . 192 A. 2
 — — II 9 192 A. 2
 — — II 48. 202 A. 1
 — — III 4. 192 A. 2
 — pro Murena 1. 78. 86. 90 . . . 192 A. 2
 — de off. I 31 150
 — — I 35 137 A. 4, 204 A. 2
 — — I 69 190 A. 1
 — — I 80 137 A. 1
 — — II 26. 204 A. 1
 — Phil. V 41 192 A. 2
 — — VIII 10 192 A. 2
 — — VIII 11 193 A. 2
 — — XI 36 192 A. 2
 — de prov. cons. 19 202 A. 1
 — — 31 201 A. 2
 — de re publ. III 24 166 A. 2
 — — III 27 f. 165 A. 2
 — — III 35 204 A. 1
 — — III 36 8 A. 1, 204 A. 1
 — — V in. 163 A. 1
 — — VI 18 243 A. 1
 — pro Sestio 98 192
 — Tusc. V 48 189
 — fr. 16, Bait.-Kays. XI p. 145 160
 Claudian de cons. Stil.
 III 154 197 A. 4
 Claudianus Mamertus de
 statu animae II 8 158 A. 1
 Const. Apost. VIII 10 . . . 174 A. 4
 Cyprian de mortal. 3 219
 — de un. eccl. 15. 22. 24 . . . 221 A. 2
 Cyrill v. Alex. in Joann. ev.
 I, X (Jo. 14, 27) 218
 — in Isai. I. I or. 2 (Is. 2, 4). . . 162 A. 2
 197 A. 3
 — comm. in Mich. 39 (Mich.
 4, 2). 162 A. 2, 197 A. 3
 Dion v. Prusa XIV 4 114 A. 2
 — XXXVIII 11 109 A. 4
 — — 14 114 A. 2
 — — 15 121 A. 1, 122 A. 2
 — XXXIX 6 114 A. 2
 — XL 35 ff. 101 ff.
 — — 36 109 A. 4
 — XLVIII 7 114 A. 2
 — — 14 109 A. 4
 — — 15 107 A. 3
 Dionysius Areopagita
 de div. nom. 4, 20 143 A. 1
 — — 11, 1—5 126 ff., 228,
 229 A. 1
 Epiktet III 13, 9 197 A. 1
 — III 13, 14 f. 33 A. 2, 144
 Euripides Bakch. 416 ff. . . . 171 A. 1
 — Phoenissen 541 ff. 110
 — fr. 369 N. 177 A. 2
 — fr. 453 N. 177 A. 2
 Eusebius de laud. Const.
 16(= praep. ev. I 4, Theoph.
 III 1 f.) 162 A. 2, 197 A. 4
 Eutrop IX 17. 195 A. 1
 Florus I 47 (III 12, 6) 203 A. 2
 — II 21 (IV 12, 2) 195 A. 2
 — II 29 (IV 12, 20) 196 A. 3
 — II 30 (IV 12, 27) 196 A. 1
 — II 34 (IV 12, 64) 195 A. 2
 Gellius noct. Att. XIII 23
 (22), 13 187 A. 2
 — XVII 18 150 A. 1
 Germanicus Aratea 16 187 A. 3
 Gregor v. Nazianz or. VI 12 ff. 96 ff.,
 105 ff., 244
 — — 19 122 A. 2
 — — 20 113 A. 2
 — XXII 3 113 u. A. 2
 — — 14 123 f., 131 A. 1, 149
 — — 15 122 A. 2
 — XXXII 8 f. 106 A. 2
 Gregor v. Nyssa de bea-
 titud. or. VII 215,
 vgl. 45 A. 1
 — de perf. Christ. forma,
 Migne 46, 260 216
 Gregor d. Große hom. XXX 3 231 A. 3
 — mor. XVII 12, 17 229 A. 1
 — in VII ps. poen. exp. VII 15 231 A. 3
 — reg. past. III 23 231 A. 3,
 237 A. 1, 240
 Herodot I 87 177 A. 2
 Hesiod Erga 223 ff. 168, 169 f., 173
 — — 276 ff. 107
 — Theog. 901 ff. 170, 171 A. 1,
 Hieronymus comm. in Isai. I
 (Is. 2, 4). 162 A. 2, 197 A. 3
 — comm. in Mich. I 4 (Mich.
 4, 2). 162 A. 2

- Historia Augusta v. Probi
 20, 5 195 u. A. 1
 — v. Taciti 15 194 A. 1
 Homer B 797 168
 — X 156 (= I 403) 168
 — ζ 180 ff. 119
 — ω 486 175
 v. Homeri 33 171 A. 1
 Horaz carm. III 3, 43 194 A. 1
 — carm. saec. 57 193 A. 2
 — epod. 7, 11. 107 A. 4
 Hymn. Hom. XXX 5 ff. 175 A. 1
 Hymn. Orph. X 29 etc. 174 A. 4
 Inschriften: Ditt. Or. Gr.
 Inscr. 90 (Inscr. v. Rosette) 179 A. 3
 — IG XII 5, 141. 906. 174 A. 1
 — Inscr. v. Magnesia 98 (Ditt.
 Syll. II³ 589) 172
 — Inscr. v. Pergamon 324. 174 A. 4,
 — Inscr. ant. orae septent. ed.
 Latyscheff I p. 85 ff. 174 A. 4
 — Inscr. of the Brit. Mus. 894
 (Inscr. v. Halikarnab) 173 f.
 — Duenos-Inscr. (Dessau
 8743) 188 A. 1
 — Tab. Iguv. VI a 30. 187 A. 3
 Isidor v. Pelusium ep. III 246 111 A. 1,
 113 A. 1
 — — IV 36 112
 — — IV 169 215, vgl. 45 A. 1
 Isokrates Panath. 226 f. 115 f.
 Isyll v. Epidauros B 12 ff. 174
 Jamblich περὶ ὁμοιοίας
 (= Stob. II 33, 15) 122 f.
 — Protrept. 20 (= Anonymus
 Jambl., Vors. 82, 6, 2) 141
 Johannes Chrysostomus
 in ep. ad Eph. hom. 9 (Eph.
 4, 2) 113 A. 2
 — in Joann. hom. 57 (56) 111 A. 1,
 113 A. 2
 — in Matth. hom. 35 (36) 111 A. 1,
 113 A. 2
 — expos. in ps. 45, 3 162 A. 2
 — — 45, 9 197 A. 3
 — in ep. I ad Tim. hom. 7. 215 f.
 Juvenal sat. 6, 292 ff. 203 A. 2, 246
 — — 15, 159 ff. 107 A. 4
 Klemens v. Alex. Strom. IV
 6, 402 214 f., vgl. 45 A. 1
 Klemens v. Rom ep. ad
 Cor. 19 98 ff., 104 f.
 — — 61 174 A. 4
 Klementinische Rekogni-
 tionen II 20. 23 111, 140 A. 1
 Kornutos comp. 30 176 A. 4
 Laktanz div. inst. III 21, 6. 238 A. 4
 — — VI 10, 4 236 A. 3
 — — epit. 29 (34), 3 107 A. 4
 Leo ep. 69. 223
 — — 70. 82. 83. 85. 94. 100.
 128. 145 223 A. 1
 — sermo 26 113 A. 2
 — — 82 162 A. 2
 — — 96 113 A. 2
 Libanius decl. XII 6 107 A. 4
 Livius XXX 42, 17 204 A. 2
 — XXXIII 12, 9 204 A. 2
 — XXXVII 45, 7. 186 A. 7
 Luciferv. Cagliari mor. esse
 pro Dei filio 3. 219
 Lukan III 365 f. 233 A. 1
 Lukrez II 1093 189
 — III 717 35 A. 2
 — V 1154 f. 183 A. 4, 185 A. 1
 Melinno (Stob. III 7, 12). 202 A. 1
 Novatian de trin. 1. 101 A. 1,
 105 A. 2
 Okellos fr. 2 H. (= Stob. III
 9, 51) 125, 147 A. 2
 Origenes c. Cels. II 30 162 A. 2,
 197 A. 4
 — exh. ad conf. 31. 218
 — in Lucam hom. 13. 111 A. 1
 Orosius III 8, 5. 162 A. 2, 194 A. 1
 — V 1, 14 ff. 197 A. 4
 — VI 1, 4 ff. 162 A. 2, 164 A. 1,
 197 A. 4
 — VI 22, 5. 162 A. 2
 Ovid fast. I 516 194 A. 1
 — — I 704. 191 A. 2
 — — IV 407 191 A. 2
 — met. XI 623 189
 — ex Ponto II 2, 96 196
 — — III 3, 25 196
 Petrus Chrysologus or. 53 244 A. 2
 Philemon fr. 71 K. 178, vgl. 173 A. 1
 Philon de Abrah. 61 105 A. 2
 — de aetern. mundi 29 33 A. 1, 2
 — de gig. 51. 181 A. 1
 — leg. ad Gai. 90 174 A. 1
 — de mutat. nom. 240 181 A. 4
 — de opif. mundi 81 181
 — quis rer. div. heres 285 180
 — de somn. II 147 182
 — — II 229 182
 — de spec. leg. IV 95 181 A. 4
 — — IV 230 124 f.
 Philostrat IV 2 108 A. 3
 — IV 8 114 A. 3
 [Phokylides] 71 ff. 109 A. 4
 Pindar Nem. 1, 69 178 A. 2
 — Pyth. 8 179
 — — 9, 23 178 A. 2
 — fr. 109 178
 — fr. 110. 237 A. 1
 Platon Ges. I 625 E ff. 135 ff.
 — Gorg. 507 E 109 A. 4

- Platon Protag. 341 B . . . 174 A. 4
 — Staat I 351 C ff. . . . 117 ff.
 166 A. 2
 — — II 360 E ff. . . . 165 A. 2
 — — V 473 D 238 A. 4
 Plautus Amph. 208 ff. . . 185
 — Merc. 678 ff. . . . 187 A. 1. 3
 — Most. 1127 186 A. 5
 — Persa 753 f. . . . 185 A. 1
 Plinius nat. hist. II 117 ff. 198
 — — III 39 . . 12, 196 A. 1, 199 A. 1
 — — VII 5 107 A. 4
 — — XIV praef. . . 198 ff. u. 200 A.,
 vgl. 197 A. 4
 — — XVIII 105 196 A. 3
 — — XXVII 3. . . . 199 A. 1
 Plotin V 3, 15 130 A. 2
 — VI 1, 26 130 A. 2
 — VI 9, 1 131 A. 1
 Plutarch Kimon 13, 8. . . 170 A. 3
 — Nikias 9 177 A. 2
 — praec. rei publ. ger. 824 C. 101 A. 6,
 173, 197 A. 2
 — de superst. 166 E . . . 174
 Polybios IV 74, 3. . . . 174 A. 4
 — XII 26 177 A. 2
 Prudentius Perist. II 199. 193 A. 2
 — — II 413 ff. . . 162 A. 2, 194 A. 1
 — Psychom. 769 ff. . . 16 A. 1, 144 f.
 — c. Symm. II 580 ff. . . 162 A. 2
 — — II 636 197 A. 2
 Rutilius Namatianus I 77 194 A. 1
 Sallust Catil. 2, 2 82 A. 1
 — — 9, 5. . . . 204 A. 2
 — ep. ad Caes. I 6, 2. . . 135 A. 2
 139 A. 1
 — hist. I fr. 55, 24 M. . . 192 A. 2
 — — IV fr. 69, 17 M. . . 166 A. 2
 vgl. 202 A. 2
 Salvian ad eccl. II 12, 59 . 117 A. 1
 Seneca de brev. vit. 4, 5 . . 195 A. 2
 — de clem. I 26, 4 . . . 107 A. 4
 — cons. ad Marc. 3 . . . 188 A. 2
 — — 19, 4 213
 — ep. 46, 11 243 A. 1
 — — 95, 31. . . . 107 A. 4
 — de ira II 8, 3 107 A. 4
 — de prov. 4, 14 196 A. 1
 197 A. 1
 — de vita beata 3, 4 . . . 190 A. 2
 Servius comm. in Aen. VI 852 186 A. 2
 Sophokles Aias 669 ff. . . 110 A. 1
 — fr. 284 N. . . . 177 A. 2
 Stobaios II 7, 3 c, p. 47,
 19 ff. W. . . . 7
 — II 7, 13, p. 118, 11 ff. W. . 9
 Tacitus Agric. 30 . . . 195 A. 2, 202 f.
 — dial. 36 ff. . . . 199 A. 2
 — hist. IV 74 197 A. 2
 Telekleides fr. 42 K. . . 176
 Terenz Heautontim. 998. . 186 A. 5
 Tertullian apol. 39 . . . 174 A. 4
 Altes Testament
 — 1. Mos. 15, 15 180, 213
 — 2. Mos. 32, 28 240
 — 4. Mos. 25, 8. . . . 241
 — 2. Sam. 7, 10 ff. . . . 81 A. 2
 — Hiob 7, 1 43
 — Ps. 34 (33), 15 217 f.
 — — 85 (84), 9 210 A. 1
 — — 122 (121), 6 245 A. 1
 — — 143 (142), 12 231 A. 3
 — Jes. 2, 4. . . . 162 A. 2
 — Micha 4, 2. . . . 162 A. 2
 — Weish. Salom. 7, 1 ff. . . 235
 — Sirach 27, 10 236
 — Henoch 1, 8 210 A. 1
 Neues Testament
 — Matth. 5, 9. . 41, 207; 44 ff., 214 f.;
 111 A. 1, 137 A. 4, 231
 — — 10, 12 111 A. 1, 206
 — — 10, 34 111 A. 1, 233
 — Lukas 2, 14 . 41, 208 f.; 111 A. 1, 223
 — — 2, 29 213, 219
 — — 10, 5 f. . . . 111 A. 1, 206
 — — 12, 51 111 A. 1, 233
 — — 19, 38 209 A. 4
 — Joh. 14, 27. . 41, 206; 162 A. 2, 218,
 220, 231 A. 3
 — — 16, 33 206 A. 2
 — Apg. 10, 36 210
 — — 17, 29. . . . 236
 — Röm. 1, 7 209 A. 5
 — — 5, 1 42, 210
 — — 7, 23—25 . . 44 u. A. 3, 50, 214,
 215, 231
 — — 8, 6 211 A. 2
 — — 12, 17 204 A. 2
 — — 12, 18. . . . 27, 74, 79, 112, 240
 — — 14, 17 ff. . . . 211
 — 1. Kor. 15, 53 ff. . . 44 u. A. 3, 51
 — Gal. 5, 17 44 u. A. 3, 49,
 214, 216, 231
 — Eph. 2, 14. . . . 43, 210, 216
 — — 4, 2. . . . 221 A. 1, 222
 — — 6, 14. . . . 211
 — Phil. 4, 7 . . . 42, 211, vgl. 217, 220
 — Kol. 1, 20 210 A. 4
 — — 3, 15 211
 Themistios X 130 d . . . 137 A. 4
 Theognis 885. . . . 176
 Theokrit 16, 96 177 A. 2
 Tibull I 10. . . 191 A. 2, vgl. 177 A. 2
 Timaios fr. 97 M. (= Polyb.
 XII 26) 177 A. 2
 Velleius II 89 191, 201 A. 2
 — II 115, 4. . . . 201 A. 2
 — II 126, 2 f. . . . 193

Vergil Aen. II 351	164 A. 1	Vergil Aen. VIII 185 ff.	21
— — IV 231.	194 A. 1	Xenophon Hieron 2, 7 f.	177 A. 2
— — VI 851 f.	195 A. 2, 205, 241, vgl. 186 A. 1	— oecon. VIII 3 ff.	114 f.
		περὶ ὕψους 44	199 A. 1

Berichtigungen und Nachträge

- S. 5 Anm. Z. 4 v. u.: statt I 129 lies II 129.
- S. 13 Anm. Z. 4 v. o.: statt *ad iuvit* lies *adiuvit*.
- S. 24 Z. 3 v. o.: statt Stelle lies Vergilstelle.
- S. 28. Es hätte nicht unerwähnt gelassen werden sollen, daß civ. Dei XIX 12, p. 375, 16 der Bemerkung über den Friedenswillen der Frevler die Erklärung folgt, keines Wesens Verderbnis sei imstande, die Spuren der Natur völlig auszutilgen (*nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia*). Augustin bringt diese Behauptung, die ihm aus seiner *bonum*-Lehre (siehe S. 59f.) geläufig und stets gegenwärtig war, weil er soeben gesagt hatte, daß die ‚Gesetze der Natur‘ den Menschen dazu treiben, überall Frieden und Gemeinschaft zu suchen.
- S. 53 Anm. Z. 6 v. u.: statt zusammenbringen lies zusammenzubringen.
- S. 70 Anm. 1. ‚*quae adjacent sensibus*‘: griechisch τὰ παρακείμενα, vgl. Harder zu Ocellus § 10, p. 12, 26.
- S. 84 Anm. Z. 2 v. u.: statt aufführt lies aufführte.
- S. 112 Anm. Z. 4 v. o.: statt Matth. 10, 5 = Luk. 10, 12 lies Matth. 10, 12 = Luk. 10, 5.
- S. 138 Anm. Z. 5 v. u.: statt *custidiat* lies *custodiat*.
- S. 141 Anm. Z. 1 v. u.: statt Vors. I 82, 6, 2 lies Vors. 82, 6, 2.
- S. 148 Anm. Die Erwägungen über die *pax omnium rerum* sind nicht stichhaltig. Die zwei letzten Glieder der *pax*-Tafel bringen eine allgemeine Wesensbestimmung der beiden Begriffe *pax* und *ordo*, auf denen jede der vorhergehenden Gleichungen beruht hatte, und sind mit Sicherheit der Vorlage zuzuweisen, für deren Verfasser ein solches Bemühen um Klarstellung von Begriffsgehalten kennzeichnend ist. Demgemäß ist auch auf S. 38 die Entscheidung zu geben.
- S. 173. Das griechische Stadtgebet um εἰρήνη und ὑπόνοια findet sich auch am Ende des Demeterhymnus des Kallimachos, v. 134ff.
- S. 190 Anm. 4 war auch Vegetius epit. I 28 anzuführen.
- S. 200 Anm. Z. 1: statt XXVII 1 lies XXVII 3.
- S. 225 Anm. 2. Rufin versteht II 24, col. 1633 unter der *septiformis Spiritus sancti gratia* zweifellos nicht, wie irrtümlich angenommen wurde, die sieben Sakramente, sondern die sieben Gnadengaben des hl. Geistes; die Stelle kommt für die Frage nach seiner Lebenszeit also nicht in Betracht.

[illegible]

PA 25 .P6 Hft. 3
Fuchs, Harald, 1900-
Augustin und der antike friede

010101 000



0 1163 0207371 7
TRENT UNIVERSITY

PA25 .P6 Hft.3
Fuchs, Harald
Augustin und der antike
friedensgedanke

DATE	ISSUED TO 139585

Fuchs, Harald

139585

